MAEȘTRI SPIRITUALI

KIERKEGAARD

PATRICK GARDINER



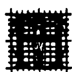
HUMANITAS

PATRICK GARDINER este profesor de filozofie la Magdalen College, Oxford.

PATRICK GARDINER

Kierkegaard

Traducere din engleză de
LAURENŢIU ŞTEFAN-SCALAT



HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta seriei
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

PATRICK GARDINER
KIERKEGAARD

This translation of KIERKEGAARD, originally published in English in 1988, is published by arrangement with Oxford University Press.
Traducerea lucrării KIERKEGAARD, publicată inițial în engleză în anul 1988, apare cu acordul Oxford University Press.

ISBN 973-28-0709-1

Prefață

Întinderea și diversitatea producției literare a lui Kierkegaard fac ca sarcina de a oferi o scurtă introducere în gîndirea lui să nu fie ușoară. Dar, decît să încerc să o acopăr în toate aspectele sale, am simțit că ar fi mai bine să-mi concentrez atenția în special asupra acelora strîns legate de preocupările culturale și intelectuale ale perioadei în care a trăit el. Printre altele, am căutat să schițez considerațiile care l-au condus către propriile sale poziții distinctive privind statutul eticii și al religiei, indicînd în același timp cîteva din modalitățile prin care el a exercitat o influență importantă, chiar dacă tîrzie, asupra istoriei ulterioare a ideilor. Această restrîngere tematică nu putea fi făcută, totuși, fără omiterea din discuție a multora din lucrările sale, inclusiv a acelora în care se ocupă într-un mod foarte direct de natura vieții religioase așa cum credea el că trebuie înțeleasă.

O parte a Capitolului 4 este extrasă din materialul unei conferințe ținute la Academia Britanică în urmă cu cîțiva ani: ea apare aici într-o formă modificată și considerabil revizuită.

Abrevieri

În referirile la lucrările lui Kierkegaard am utilizat următoarele abrevieri:

CA *The Concept of Anxiety*, tr. R. Thomte și A. B. Anderson (Princeton University Press, Princeton, 1980)

CUP *Concluding Unscientific Postscript*, tr. D. F. Swenson și W. Lowrie (Princeton University Press, Princeton, 1941)

EO *Either/Or*, 2 vol., tr. D. F. și L. M. Swenson și W. Lowrie (Princeton University Press, Princeton, 1959)

FT *Fear and Trembling* și *Repetition*, tr. H. V. și E. H. Hong (Princeton University Press, Princeton, 1983)

J *The Journals of Soren Kierkegaard*, tr. A. Dru (Oxford University Press, Londra, 1938)

PA *The Present Age*, tr. A. Dru (Fontana Library, Londra, 1962)

PF *Philosophical Fragments*, tr. D. F. Swenson, rev. H. V. Hong (Princeton University Press, Princeton, 1962)

PV *The Point of View of my Work as an Author*, tr. W. Lowrie (Harper and Row, New York, 1962)

SD *The Sickness unto Death*, tr. H. V. şi E. H. Hong (Princeton University Press, Princeton, 1980)

SLW *Stages on Life's Way*, tr. W. Lowrie (Schocken Books, New York, 1967)

1
Viața și personalitatea

Nu de puține ori, Kierkegaard a asemănat geniul cu vijelia care se ridică din direcția contrară vîntului. Fie că se gîndea în parte la el cînd făcea o asemenea afirmație, fie că nu, comparația pare, dacă ne gîndim retrospectiv la parcursul său intelectual, foarte potrivită. Asemenea lui Marx și Nietzsche, el apare ca unul din rebelii și iconoclaștii remarcabili ai secolului al XIX-lea, gînditori care își elaborau lucrările tocmai pentru a denunța prejudecățile și convențiile dominante ale epocii și ale căror contribuții cruciale au fost recunoscute abia după moarte.

În cazul lui Kierkegaard, recunoașterea a venit chiar foarte tîrziu. El a scris în daneză, dar nici pentru contemporanii lui danezi el nu era — cel puțin, așa își închipuia — decît o figură „superfluă", căci aceștia fie nu citeau ceea ce scria, fie, dacă o făceau, înțelegeau greșit semnificațiile subiacente. Chiar și atunci cînd, nu mult după moartea lui în 1855, au apărut primele traduceri germane, impactul lor inițial a fost minim. Abia în timpul primului război mondial și imediat după aceea scrierile lui vor deveni tot mai influente, mai ales în Europa Centrală. Asocierea sa cu existențialismul, curentul filozofic căruia i s-a făcut multă publicitate în anii treizeci și patruzeci ai

secolului nostru, a contribuit în mare măsură ca numele său să capete prestigiul internațional de care, fără îndoială, se bucură astăzi. Kierkegaard poate fi privit ca un gînditor incomod, controversat și greu de clasificat, dar în nici un caz ca unul care poate fi ignorat.

O asemenea faimă postumă nu l-ar fi surprins de fapt pe Kierkegaard. El însuși, sigur de sine, a anticipat-o, prevăzînd o vreme în care scrierile sale vor fi obiectul unui studiu serios, iar el va fi apreciat pentru noutatea și profunzimea intuițiilor cuprinse în aceste scrieri. Pe de altă parte, nu este sigur că toate acestea i-ar fi provocat o satisfacție deplină, pentru că el nu se referea la această perspectivă pentru a se autoelogia, ci pentru că ea îi oferea ocazia unui comentariu caustic. Căci persoanele a căror aprobare o anticipa erau acelea pe care el le eticheta drept „profesori"; adică viitori membri ai acelorași instituții academice către care își îndreptase, în timpul vieții sale, critica sa ascuțită. Așa cum se știe, atît opiniile sale în această privință, cît și antipatia pe care a ajuns s-o simtă față de Biserică au fost exprimate cu vehemență mai ales spre sfîrșitul carierei sale. Nu e mai puțin adevărat că ostilitatea sa pentru structurile academice a fost corelată cu o suspiciune mai timpurie și adînc înrădăcinată față de ceea ce el considera că este endemic pentru climatul intelectual al epocii sale. Era vorba de preocuparea insistentă pentru „iluziile obiectivității", așa cum le numea el, preocupare care se manifesta, pe de-o parte, printr-o tendință de a înăbuși miezul vital al experienței subiective sub straturi de comentarii istorice

și de generalizări pseudoștiințifice, iar pe de alta, prin predilecția de a considera ideile dintr-un punct de vedere teoretic, abstract, fără a le lua în considerație și semnificațiile legate de modul de gîndire și simțire al oamenilor în carne și oase. Toate scrierile lui Kierkegaard mărturisesc, într-un fel sau altul, necesitatea de a afirma unitatea individului în fața unor asemenea tendințe, același lucru putînd fi spus și despre existența sa. De fapt, opera și viața sa nu pot fi separate, legătura dintre ele fiind înregistrată cu fidelitate în numeroasele jurnale pe care le-a ținut începînd de la vîrsta de douăzeci și unu de ani și care aruncă o lumină vie asupra străfundurilor labirintice ale naturii sale stranii și complexe.

Søren Aabye Kierkegaard s-a născut la Copenhaga, pe data de 5 mai 1813. Era al șaptelea copil al lui Michael Pedersen Kierkegaard, un negustor de tricotaje, care fusese eliberat din șerbie în tinerețe și care reușise să-și facă o oarecare avere, în parte prin propriile eforturi, dar mai ales în urma moștenirii unei averi considerabile lăsate de un unchi. Mama lui Søren, cu care tatăl său s-a căsătorit după moartea prematură a primei sale soții, fusese slujnica acesteia. Era analfabetă și n-a jucat un rol esențial în creșterea sa, spre deosebire de tatăl său care a avut o influență majoră. Autodidact și foarte priceput în afaceri, acesta era în același timp un membru pios al Bisericii luterane, cu o credință puternică în datorie și în autodisciplină. Kierkegaard își va aminti ulterior de „ascultarea absolută“ care i se cerea atunci cînd era copil, dar nu exigențele disciplinei l-au marcat cel mai mult.

Mult mai puternică, cel puțin în efectele sale de mai tîrziu, s-a dovedit atmosfera de angoasă și de vinovăție ce emana de la un părinte care era convins că atît el cît și familia sa se aflau sub un blestem misterios și care, în ciuda succesului său lumesc, trăia în perpetua așteptare a pedepsei divine. Iată de ce fiul său a putut să vorbească, într-o notație retrospectivă din jurnalul său, de „întunecatul fundal care, din cea mai fragedă copilărie, a fost o parte a vieții mele" și să-și reamintească „de spaima cu care tatăl meu mi-a umplut sufletul, de propria lui melancolie înspăimîntătoare, de multe altele pe care nici nu le voi mai pune pe hîrtie" (J 273). Deși nu era persoana care să-și subestimeze slăbiciunile și dificultățile care îl măcinau, amărăciunea acestor remarci explică de ce Kierkegaard caracteriza modul în care fusese crescut drept „nesănătos". Chiar și așa, sentimentele sale pentru omul care stîrnea aceste considerații erau ambivalente. Fascinat de imaginația vie, chiar dacă morbidă, a tatălui său, impresionat de inteligența și de puterea sa de argumentație, Kierkegaard a rămas întotdeauna legat de memoria sa printr-o afinitate emoțională extrem de profundă, rezultat al unui ciudat amestec de dragoste și teamă.

Dacă viața sa în casa părintească se desfășura după cum o descria unul din prietenii săi din copilărie, într-un clar-obscur mistic de „severitate și excentricitate", nici anii petrecuți de Kierkegaard la școala particulară pe care a frecventat-o nu par să-i fi oferit multe posibilități de a-și mai ușura o existență apăsătoare. Copil fiind, era slăbuț și neîndemînatic și, în același timp, pe deplin conștient, credea el, de înfăți-

șarea sa neatrăgătoare; în consecință, nu voia să ia parte la jocuri și părea să fie o victimă sigură pentru bătăuși. Cu toate acestea, nu era nici pe departe neajutorat în alte privințe. Și-a dat repede seama de inteligența sa superioară, recunoscînd mai tîrziu că ea a fost principala armă cu care se apăra de amenințările celor din jur. Avea o limbă ascuțită, identifica rapid punctele vulnerabile ale celorlalți și din toate mărturiile reiese că îi plăcea să-și tachineze colegii de clasă și să-i facă să plîngă. Rezultatul a fost distanța apărută între el și cei din jurul său; devenise un singuratic, o persoană introvertită care inspira mai degrabă teamă decît afecțiune. Portretul pe care i l-au făcut colegii de școală s-ar putea să nu fie atrăgător. Nu e mai puțin adevărat că el prevestește deja gîndirea lui independentă și predilecția pentru ridiculizare care-i vor caracteriza cel mai bine vîrsta adultă.

În 1830, la vîrsta de șaptesprezece ani, Kierkegaard se înscrie la Universitatea din Copenhaga. La început lucrurile au mers destul de bine. În primul an a frecventat cursuri pregătitoare în domenii foarte variate: printre ele greaca și latina, istoria, matematica, fizica și filozofia, trecînd toate examenele cu distincție. A început apoi studiile pentru a obține o licență în teologie, mergînd astfel pe urmele fratelui său mai mare, Peter, care dovedea aptitudini pentru studii universitare, dar care era cam infatuat. Acesta își încheiase cursurile într-un timp mai scurt decît cel obișnuit și lucra în acea perioadă pentru un doctorat în Germania. În cazul lui Søren însă lucrurile nu vor decurge la fel de lin. Cu cît se apropia de licență, cu

atît avîntul său inițial își pierdea suflul, iar prin 1835 îi scria unui prieten că frecventarea cursurilor era o ocupație care nu-l interesa deloc; era de preferat „un studiu liber și poate... întru cîtva fără sfîrșit acelui studiu *à la table d'hôte*, unde îți știai dinainte invitații și meniul pentru fiecare zi a săptămînii" (J 9). Descrierea atitudinii sale nu făcea decît să reflecte modul de viață pe care îl ducea în acea vreme, un mod ce pare să fi fost adoptat deliberat pentru a sfida idealurile de austeritate și preceptele de chiverniseală cu care îl obișnuise mediul său familial. Arunca banii pe îmbrăcăminte și băutură, făcea datorii peste datorii știind că tatăl său avea să le plătească, frecventa cercurile mondene, cafenelele și restaurantele și era mereu văzut la teatru și la operă unde apărea (după propriile lui cuvinte) ca „un bărbat îmbrăcat modern, cu ochelari pe nas și cu o țigară în colțul gurii".

Kierkegaard a afirmat odată despre sine că era un Ianus cu două fețe — „cu o față rîd, iar cu cealaltă plîng" (J 47). Oricît ar fi lăsat impresia că această prelungită studenție a fost o perioadă de distracție pentru el, notațiile sale de jurnal din tot acest timp arată clar că era profund nemulțumit de deșertăciunea existenței sale și de incapacitatea sa de a găsi un sens vieții sale. Pe de-o parte, se plîngea de futilitatea căutării continue a plăcerii care lăsa invariabil în urma ei stări de plictiseală și de indispoziție; pe de alta, își exprima iritarea față de modul de studiu care se rezuma la o cunoaștere și o înțelegere pur teoretice și respingea orice implicare afectivă — „la ce mi-ar folosi să am în față adevărul gol-goluț, dacă mi-e indiferentă semnificația lui pentru ființa mea?" (J 15).

În schimb, vorbea cu mult patos de nevoia de a descoperi o „idee" sau un „rost al vieții" cu care să se identifice fără rezerve și privea cu invidie la acei „mari oameni" care, fără să țină seama de nimic, s-au angajat cu toate puterile lor în realizarea acelor proiecte care, în ochii lor, meritau cele mai mari eforturi. La un moment dat, părea chiar să fi găsit demnă de apreciere înverșunarea criminalului perfecționist. Este adevărat că citea foarte mult, teologia fiind abandonată în favoarea filozofiei și a literaturii care îi furnizau acum un cîmp larg în care putea să-și exerseze mai bine capacitățile sale critice și imaginative. Procedînd astfel, însă, el se simțea cantonat la rolul de spectator, cel de agent rămînîndu-i încă inaccesibil, căci retrăia perpetuu experiențele și gîndurile altora, fără să reușească să realizeze ceva care să-i poarte amprenta. Ajunsese să spună despre el că trăiește la modul „subjonctiv", iar nu la modul „indicativ", așa cum ar fi vrut el, și să-și compare condiția disperată cu poziția unei piese de șah care nu poate fi mutată.

Această perioadă a vieții lui Kierkegaard, în care aparențele de bună dispoziție și de nepăsare mascau sentimentul profund de confuzie și inadaptare personală, a durat pînă la moartea neașteptată a tatălui său în 1838. Dacă ne gîndim la relațiile deosebit de strînse, deși tensionate, care au existat între ei, ne-am fi așteptat ca evenimentul să aibă asupra fiului un impact emoțional puternic. Cea mai puțin previzibilă a fost probabil forma pe care a luat-o acest impact. Dintr-o familie de șapte copii numai doi supraviețuiseră, și Kierkegaard pare să fi fost convins că tatăl

lui era destinat să-i supraviețuiască atît lui, cît și fratelui său. Pentru că acest lucru nu s-a întîmplat, el a văzut în moartea tatălui său un fel de „sacrificiu" făcut în beneficiul lui astfel încît „să mă pot transforma în altceva, dacă acest lucru ar fi posibil" (J 62). Din acest motiv, cu toate că averea considerabilă pe care o moștenise înlăturase motivațiile practice de a obține o licență, se considera acum sub obligația de a împlini dorința părintelui său de a avea o diplomă, drept care a început să se pregătească foarte serios pentru examene. Consecința a fost că, după doi ani, concepțiile sale despre viață par să fi suferit o transformare radicală. La scurt timp după moartea tatălui său a publicat prima sa carte, un studiu critic asupra limitelor lui Hans Andersen ca romancier, pe care l-a intitulat *Din lucrările cuiva care încă trăiește*. În sfîrșit, în iulie 1840 obține licența în teologie. În luna septembrie a aceluiași an anunță logodna sa cu fiica lui Terkel Olsen, un funcționar de rang înalt, bine plasat și cu relații în lumea bună, iar în noiembrie următor începe și un curs la un seminar pastoral, și lucrul la teza de masterat la universitate. În concluzie, lăsînd departe în urmă perioada sa de diletant și de *flâneur*, părea acum ferm hotărît să urmeze o carieră profesională potrivită cu viitoarea lui responsabilitate de bărbat căsătorit.

Cu toate acestea, încă o dată aparențele se dovedeau înșelătoare. Amintirea logodnei cu Regine Olsen urma să joace un rol central în evoluția ulterioară, atît ca persoană, cît și ca scriitor, a lui Kierkegaard. Ea revine obsesiv în numeroase însemnări din jurnalul său, iar referințe voalate la acel moment apar regulat

în diferite etape ale producției sale literare. Judecînd după ultimele sale considerații asupra a ceea ce s-a întîmplat, el a fost de la bun început nehotărît în privința perspectivei de a se căsători, o aură de nefiresc — din partea sa cel puțin — părînd să fi înconjurat relația dintre ei în acea vreme. La suprafață, el dădea impresia că totul este în regulă, îndeplinind cu conștiinciozitate tot ceea ce i s-ar fi putut cere unui om în situația lui. Totuși, susținea că a regretat cererea în căsătorie chiar a doua zi după ce ea a fost acceptată, iar pe măsură ce lunile se scurgeau, îndoielile și neliniștile sale deveneau din ce în ce mai acute, deși erau întotdeauna ascunse cu grijă. A trecut aproape un an pînă să se decidă să înapoieze inelul de logodnă, rugînd-o pe Regine să-l uite pe bărbatul care i l-a trimis și să-l ierte pentru că nu era persoana care să poată face o fată fericită. După o perioadă în care ea a făcut tot posibilul ca să-l recîștige, el s-a hotărît s-o descurajeze tratînd-o cu o indiferență totală. Era încredințat, așa cum avea să scrie mai tîrziu, că acesta era singurul mod în care ar fi putut „s-o determine să se mărite cu altcineva".

Indiferent de părerea celor din jur despre atitudinea sa — și nu a încercat în nici un fel să se pună într-o lumină favorabilă —, Kierkegaard va pretinde mai tîrziu că ruperea logodnei a fost o rană pe care și-a produs-o singur și care i-a provocat o imensă suferință sufletească. Neîndoielnic că așa a fost. După cum descria el situația, s-a văzut constrîns să ia o hotărîre sfîșietoare care îi afecta profund propriile-i simțăminte; convingerea că decizia pe care o lua era cea bună nu-i ușura în nici un fel suferința. Trebuie

admis, totuși, că rămînea destul de evaziv în ceea ce privește natura motivelor care au stat la baza deciziei sale; vorbea uneori de conștiința inadaptării personale care deriva din „melancolia“ lui, altădată de o fundamentală incompatibilitate de temperament, iar în alte momente de trăsăturile sale de individ „excepțional“ care, în ultimă instanță, îl împiedicau să intre vreodată într-o relație atît de pretențioasă cu o altă persoană. Dar oricare ar fi adevărul în această chestiune, cel puțin nu există nici un dubiu că despărțirea de Regine Olsen a însemnat un punct de cotitură în viața sa. Deși, încă de pe atunci, angajamentul său față de creștinism era definitiv și irevocabil, perspectiva de a urma calea fratelui său printr-o carieră pastorală nu i se mai părea o opțiune serioasă. A început să ducă o viață retrasă, ca burlac, utilizîndu-și considerabilele venituri provenite din averea tatălui pentru a se dedica exclusiv scrisului. „Pe atunci nu trăiam, declara el mai tîrziu, decît pentru a scrie.“

Producția sa literară începuse însă cu mult înainte de momentul rupturii. Nu se poate spune că problemele sentimentale din perioada nefericitei sale logodne l-ar fi distras de la munca sa — ceea ce indică, probabil, starea mentală ambivalentă în care trăia Kierkegaard atunci. Dimpotrivă, ele par chiar să fi avut un efect contrar, declanșînd o remarcabilă explozie de activitate a cărei primă consecință a fost încheierea tezei sale de masterat — *Despre conceptul de ironie cu referire specială la Socrate* — la mai puțin de un an după ce a început-o. Stilul său întortocheat i-a îngrijorat pe examinatorii săi, unul dintre ei chiar plîngîndu-se de prolixitatea și de artificialitatea lui,

însă e aproape sigur că aceștia au fost surprinși de noutatea abordării sale. Într-un mod care anunța multe din scrierile sale ulterioare, Kierkegaard critica deja în teza sa — cel puțin implicit — anumite aspecte ale filozofiei hegeliene care se bucura de o largă apreciere. Se inspira, în același timp, liber, chiar dacă într-un mod mai puțin vizibil, din experiența personală atunci cînd îl caracteriza pe zeflemistul romantic ca pe un „străin" de lume, ce trăiește perpetuu la distanță atît de ceilalți, cît și de el însuși. Însă cu toate rezervele cu care a putut fi întîmpinată atunci, teza sa a fost admisă de comisia universității.

Ceva mai tîrziu în același an (1841), Kierkegaard a plecat de la Copenhaga la Berlin. Motivația deciziei sale era că intenționa să audieze un ciclu de conferințe ținute de Schelling, un filozof german care, în tinerețea sa, colaborase îndeaproape cu Hegel, dar care mai tîrziu s-a întors împotriva lui, fiind în acel moment bine cunoscut pentru opoziția sa neînduplecată față de ideile acestuia. La început, Kierkegaard a fost impresionat favorabil de ceea ce auzea, fiind de acord cu argumentația lui Schelling că, în încercarea de a reduce domeniul realității concrete la o desfășurare de concepte sau de categorii generale, Hegel nu a sesizat distincția fundamentală dintre esență și existență. Cu toate acestea, și pe măsură ce conferințele treceau de la criticismul negativ la speculația pozitivă, Kierkegaard devenea tot mai exasperat de prețiozitatea confuză a lui Schelling și de „impotența" doctrinelor sale metafizice; în orice caz, între timp începuse construcția propriei sale doctrine. „Schelling bate cîmpii într-un mod intolerabil", îi

scria el fratelui său în februarie 1842, spunîndu-i totodată că se decisese să se întoarcă la Copenhaga ca să termine „o lucrare de mici proporții" (J 104). Lucrarea pe care o pomenea se va intitula *Sau / Sau* și va fi prima dintr-o serie de cărți pe teme filozofice, literare și psihologice pe care le va scrie într-o succesiune rapidă în următorii cîțiva ani. *Sau / Sau*, departe de a fi o carte „mică", a fost publicată în două volume substanțiale la începutul lui 1843; opt luni mai tîrziu apăreau *Repetiție* și *Teamă și cutremurare*, fiind urmate de *Fragmente filozofice* și de *Conceptul de angoasă* (ambele în iunie 1844), *Etape pe drumul vieții* (1845), și *Post-scriptum final neștiințific* (1846). Toate aceste lucrări au fost prezentate publicului sub o varietate de pseudonime, dar multitudinea lor nu epuizează producția lui Kierkegaard din această perioadă: în plus, el a mai publicat optsprezece *Discursuri edificatoare* care au apărut sub propriul său nume și care se deosebeau de scrierile sale sub pseudonim prin caracterul lor accentuat religios. O asemenea productivitate era impresionantă sub toate aspectele, dar ea a fost realizată cu un preț considerabil; epuizat intelectual la capătul a aproape cinci ani în care lucrase „ca un funcționar în biroul lui, probabil fără nici o zi de pauză", nu poate surprinde că, după ce a terminat *Post-scriptum* s-a gîndit să abandoneze activitatea de scriitor și să se retragă la țară. Oricare i-ar fi fost intențiile, ele au fost bulversate de un eveniment care avea să i se întipărească adînc în minte.

În decembrie 1845 a văzut lumina tiparului o culegere de eseuri literare care includea și o analiză

critică a cărții lui Kierkegaard *Etape pe drumul vieții*. Foarte personală în privința tonului și necruțătoare în ceea ce privește atitudinea lui față de Regine Olsen, critica aparținea lui P. L. Møller, pe care Kierkegaard îl cunoscuse în studenție și care acum nutrea ambiția de a ocupa o catedră universitară. Kierkegaard avea o opinie proastă despre moralitatea lui Møller; știa, de asemenea, că Møller colabora în secret la *Corsarul*, un săptămînal satiric care își făcuse un obicei din a ridiculiza persoanele proeminente din societatea Copenhagăi, dar care, pînă atunci, îl tratase pe Kierkegaard cu respect. Stîrnit de eseu și înarmat cu aceste informații, el a răspuns într-un articol printr-un atac virulent la adresa lui Møller în care dădea pe față colaborarea mascată a acestuia cu jurnalismul de proastă reputație. În același timp, el punea în circulație un fel de provocare adresată *Corsarului* de a-l include printre victimele sale, sugerînd că este mai compromițător să fii onorat de o asemenea revistă decît să fii insultat de ea. În măsura în care reputația și perspectivele lui Møller fuseseră grav afectate, invectiva lui Kierkegaard a fost eficientă; ea a avut însă și consecința mai puțin așteptată de a se întoarce împotriva sa. Editorul *Corsarului* a ridicat mănușa, țintuindu-l pe Kierkegaard la stîlpul infamiei, atît prin articole apărute săptămînă de săptămînă, cît și prin caricaturi, într-un mod care nu-i cruța nici înfățișarea fizică, nici obiceiurile. Umilirea publică pe care a suferit-o ca urmare a acestei campanii l-a rănit profund, așa cum reiese și din următorul extras al jurnalului său:

> Pînă și băiatul măcelarului se crede aproape îndreptățit să mă insulte urmînd îndemnul celor de la *Corsarul*. Studenții chicotesc, pufnesc în rîs și sînt încîntați cînd o persoană proeminentă este călcată în picioare; iar profesorii invidioși susțin în secret atacul, ajută la răspîndirea lui, adăugînd bineînțeles că este o rușine strigătoare la cer. Cel mai nesemnificativ lucru pe care îl fac eu, chiar dacă nu este vorba decît de o vizită, este oribil distorsionat și repetat în toate părțile; în clipa în care îl află *Corsarul*, el este imediat tipărit, fiind citit de întreaga populație (J 161).

El se plînge mai departe că pînă și aceia de a căror companie se bucura pînă atunci au găsit că este stînjenitor sau neplăcut să se mai arate cu el de teamă ca bătaia de joc să nu-i atingă și pe ei — „în cele din urmă, singurul lucru rezonabil este să mă despart eu de ei și să ies în lume numai cu aceia ce-mi sînt antipatici, căci a devenit o adevărată rușine să mă afișez cu ceilalți".

Impresia că acele cunoștințe de la care aștepta sprijin îl părăsiseră putea să fie sau să nu fie întemeiată, ea era însă, în mod sigur, relevantă pentru sentimentul aproape paranoic de izolare care îl copleșea în acel moment al vieții. Totuși, pe măsură ce timpul trecea, Kierkegaard vedea într-o lumină mai bună situația în care se afla, ca și întîmplarea care a generat-o. De fapt, nu numai că rezistase atacurilor lansate de o revistă de scandal, dar se dovedise chiar pregătit să-și asume consecințele atitudinii sale. Mai mult decît atît, devenise conștient, în mod nemijlocit, de lașitatea cu care oamenii erau dispuși să se supună opiniei majoritare și de lipsa de respect pentru integri-

tatea individului, care era corolarul acestei lașități. Cu aceste experiențe la activ, el a renunțat în cele din urmă la intenția pe care o avusese anterior de a se retrage la țară, devenind convins în schimb că „actualele condiții literare, sociale și politice" necesitau serviciile unui „om extraordinar", care era gata să vorbească deslușit în numele adevărului. Adevărul evocat era adevărul creștinismului, iar propriile sale aptitudini intelectuale i se păreau că se potrivesc cel mai bine acestei sarcini. Cu sentimentul profund că este înzestrat cu o misiune providențială, s-a decis să rămînă credincios vocației sale literare, simțind din nou nevoia de „a naviga în largul mării, trăind în har și în afara harului, cu totul în puterea lui Dumnezeu" (J 192).

Astfel că, deși incidentele traumatice ale anului 1846 au continuat să reverbereze în memoria lui Kierkegaard, viața sa și-a reluat cursul pe care îl urmase înainte, în exterior monotonă, în interior extrem de tensionată. Ea nu era lipsită de acele compensații materiale de care Kierkegaard a profitat din plin. Moștenirea substanțială a fost folosită pentru a-și asigura condiții de lucru confortabile: stabilise ca mîncărurile complicate pe care le comanda să-i fie aduse în mod regulat în apartamentul său extrem de elegant mobilat; își răsfăța gustul pentru vinurile bune, iar vara continua să închirieze trăsuri pentru plimbările sale prin împrejurimi. Își recunoștea extravaganța, dar susținea că scrierile sale depindeau de confortul în care își ducea existența; cu toate acestea, mesajul pe care se angajase să-l exprime nu era unul confortabil. Convins că societatea contemporană lui dădea

dovadă de suficiență, de ipocrizie și de autoiluzionare și că aceste tare erau vizibile în special în sfera gîndirii și a practicii religioase, Kierkegaard și-a propus să-i trezească pe oameni la realitatea existenței lor. Lucrări precum *O recenzie literară* (1846), *Discursuri edificatoare în tonalități diverse*, *Operele dragostei* (1847) și *Discursuri creștine* (1848) au pregătit calea pentru două cărți majore — amîndouă semnate cu numele lui, spre deosebire de cele precedente, publicate sub pseudonim — prin care căuta să își aducă cititorii la o înțelegere adecvată a temelor dezvoltate: *Boala aducătoare de moarte* (1849), un studiu experimental de patologie spirituală care continua, într-un fel, *Conceptul de angoasă* și *Școala creștinismului* (1850), în care se face o demarcare netă între viziunea pe care credința creștină o cere credinciosului și surogatele facile sau lumești care sînt diseminate pretutindeni în numele ei. Iar aceste cărți, la rîndul lor, pot fi considerate ca prevestind pasul ale cărui repercusiuni au format apogeul carierei lui Kierkegaard.

În prima parte a anilor '50 a publicat foarte puțin. S-a dovedit că nu era decît un interludiu înainte ca ostilitatea sa față de tendințele dominante să ia o direcție mai explicit distructivă, concentrîndu-se în primă instanță pe reputația unui respectat demnitar ecleziastic. În 1854, episcopul Mynster, primatul Danemarcei, moare, fiind succedat în funcție de Hans Martensen, un teolog care fusese unul din tutorii universitari ai lui Kierkegaard. În orația sa funebră, Martensen s-a referit la Mynster ca la un „martor al adevărului", o expresie care i s-a părut fostului său student complet deplasată. Deși Mynster fusese prieten cu tatăl său,

Kierkegaard însuși ajunsese în timp să considere că el ilustrează într-un mod exemplar acea asumare suficientă și lipsită de solicitări a creștinismului pe care o denunțase în opera sa. Prin urmare, în luna decembrie a aceluiași an, scrie un articol în care ridiculizează afirmația lui Martensen, lărgindu-și ulterior ținta pentru a include tot ceea ce însemna creștinismul oficial — „creștinătatea" — atacînd cu cinism toate motivațiile ascunse ale reprezentanților și susținătorilor săi. În centrul campaniei sale — condusă la început prin presă, iar mai apoi prin intermediul unei foi volante tipărite pe cheltuială proprie și intitulată „Momentul" — se afla afirmația că Biserica devenise în esență o instituție laică, mînă în mînă cu statul, fiind condusă de o birocrație a cărei primă grijă era să sporească profitul material al membrilor săi. Acest lucru s-a petrecut în spatele unui ecran de verbiaj ipocrit care ascundea adevăratele scopuri ale activităților sale și în care termenii utilizați trebuiau interpretați în sens invers dacă se dorea descoperirea sensului lor. A predica în sărăcie Cuvîntul, de exemplu, însemna a urma o carieră profitabilă, iar renunțarea la bunurile lumești avea înțelesul de achiziționare a unor astfel de bunuri; situația era comparabilă cu aceea în care un om utilizează în mod curent „la revedere" pentru a-și anunța sosirea — „cum își poate imagina cineva care aude « la revedere » că sosește o persoană?" În acest mod, Kierkegaard indica indirect că a fost orchestrată o imensă înșelătorie, iar cei înșelați nu erau alții decît aceia pe care Biserica pretindea că îi slujește. Îi chema în final pe toți cititorii săi să renunțe definitiv la „venerarea oficială" dacă

voiau să evite participarea la practici care nu făceau altceva decît să-și bată joc de Dumnezeu.

Atacul solitar al lui Kierkegaard la adresa instituțiilor clericale a fost condus cu o asemenea forță polemică și cu un asemenea venin sarcastic încît cîtorva comentatori recenți le-a reamintit de patosul cu care contemporanul său Karl Marx a încercat să demaște pretențiile ideologice ale societății capitaliste a secolului al XIX-lea. Cum era de așteptat, atacul său a stîrnit o reacție de furie, chiar de panică, în anumite cercuri, fiind făcute plîngeri care cereau oprirea a ceea ce era privit ca o agitație subversivă. Numai că incursiunea sa violentă în cîmpul controversei publice a avut o viață scurtă. La începutul lui octombrie 1855, Kierkegaard s-a prăbușit pe stradă, murind la spital cîteva săptămîni mai tîrziu. I s-a făcut un serviciu funerar la Catedrala din Copenhaga, iar fratele său, în discursul ținut în fața unei largi asistențe, a amestecat aprecierea pentru opera sa cu regretul pentru judecata confuză pe care a arătat-o în ultima parte a vieții. Să fi știut Kierkegaard ce i se pregătește, această procesiune nu ar fi scăpat ironiei sale.

2
Fundalul filozofic

Oricît de mult s-ar deosebi în alte privințe, numeroșii comentatori ai operei lui Kierkegaard par să fi căzut de acord asupra faptului că el nu era un filozof în sensul tradițional sau obișnuit al termenului. S-a afirmat, în consecință, că există o izbitoare lipsă de afinitate între stilul de gîndire și preocupările lui Kierkegaard și metodele și obiectivele conturate în cercetarea filozofică din ultimii aproximativ două sute de ani dinainte de a începe el să scrie. Cititorii care se așteaptă să întîlnească în opera lui o linie de argumentație clară, dezvoltată din premise formulate cu grijă și încheiată cu concluzii bine determinate, vor fi, nu de puține ori, dezamăgiți. Modul în care Kierkegaard își prezintă ideile contrastează puternic nu numai cu procedurile riguroase adoptate de teoreticieni sistematici precum Descartes sau Spinoza, dar chiar și cu tipul de demonstrație mai puțin formală privilegiat de filozofi empiriști precum Locke sau Berkeley. Și nici genul de subiecte care au focalizat atenția filozofică în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea nu îl interesa prea mult. Structura fundamentală a universului, natura sau întinderea cunoașterii umane despre realitate nu se numărau printre chestiunile pe care el le urmărea cu asiduitate. S-ar

putea chiar susține că ambițiile teoretice care i-au animat în mare măsură pe iluștrii săi predecesori — ambiții profund influențate de progresele fulminante realizate de științele fizice — lui îi inspirau, din cauza temperamentului și a convingerilor sale, o aversiune profundă. Însăși imaginea gînditorului „speculativ", care se detașează de viața cotidiană cu caracterul ei contingent pentru a contempla existența superior și imperturbabil, era susceptibilă de a-l irita și chiar de a-i stîrni antipatia. Printre altele, Kierkegaard era înclinat să vadă în ea o totală indiferență față de ceea ce era cu adevărat important pentru oamenii ale căror interese reale ca indivizi nu găseau ecou la „filozofii obiectivi și sistematici". Ținînd seama de toate acestea, nu va mai surprinde că el era considerat de anumiți critici ca un reprezentant extrem al revoltei romantice împotriva idealurilor Iluminismului european, în timp ce în ochii altora el nici nu era un filozof, trecînd mai degrabă drept un anti-filozof care nu numai că nu împărtășea obiectivele unei cercetări lipsite de pasiune, dar se și străduia neîncetat să submineze presupozițiile celor care urmăreau astfel de obiective.

O analiză mai amplă a unora dintre aceste afirmații trebuie lăsată pentru mai tîrziu. Oricum însă, ar fi eronat să credem că putem înțelege ideile și intențiile lui Kierkegaard fără a le considera în conexiunea lor cu subiectele în jurul cărora filozofii desfășurau atunci o largă controversă. Într-un sens general, am putea afirma că interesele lui majore nu se înscriau în continuarea curentului filozofic ce dominase epoca anterioară. Nu e mai puțin adevărat,

totuși, că acest curent lăsase în urma lui un anumit număr de chestiuni care, indiscutabil, coincideau cu cele mai profunde preocupări ale sale. Chestiunile în speță priveau atît dimensiunile etice, cît și cele religioase ale experienței umane, și ele apăruseră într-un mod care ridica întrebări fundamentale privind statutul și justificările fiecăreia dintre ele. Astfel că, dacă, dintr-un anumit punct de vedere, scrierile lui Kierkegaard pot părea că reflectă preocupări ce derivă numai din propria sa viață și din propriul său temperament, dintr-un altul, ele pot fi privite ca răspunsuri la provocarea pe care, în opinia lui, o reprezenta tendința dominantă în gîndirea morală și religioasă a epocii sale.

Kant și Hume

Dar despre ce fel de provocare era vorba și cum a apărut ea? Cel mai convenabil punct de plecare poate fi găsit în anumite idei dezvoltate către sfîrșitul secolului al XVIII-lea de către Immanuel Kant (1724–1804). Indiferent cum vrem să caracterizăm demersul lui Kierkegaard, filozofia lui Kant era indiscutabil orientată spre problemele care stăteau în centrul oricărei preocupări filozofice din timpul său. El însuși a fost întotdeauna ferm încredințat de necesitatea de a reconcilia filozofia cu reușitele pe care le obținuseră științele naturale în explorarea lumii fizice. Mai precis, el nu a pus niciodată în discuție semnificația descrierii newtoniene a lumii și nici n-a căutat să minimalizeze importanța implicațiilor sale

pentru viitorul unei cercetări sistematice. În același timp, însă, el era profund conștient de disputele pe care aceasta le provocase la nivel filozofic cu privire la limitele pînă la care putea pretinde să meargă o cercetare de acest tip. Oare metodele empirice pe care le foloseau oamenii de știință erau singurele pe care le puteam utiliza sau era posibil — așa cum susținuseră anumiți teoreticieni — să căpătăm o înțelegere superioară a realității care să nu fie supusă constrîngerilor empirice și care să provină exclusiv din idei și principii de o validitate transparentă ochiului sigur al rațiunii? Intenția principală a lui Kant era să tranșeze aceste dispute o dată pentru totdeauna; de aceea, în *Critica rațiunii pure,* el își propune să demonstreze că nici rațiunea și nici experiența senzorială nu sînt în ele însele suficiente pentru a accede la cunoaștere: amîndouă erau esențiale. După Kant, cunoașterea umană se conforma în mod necesar unor forme și concepte *a priori* pe care intelectul le impunea datelor furnizate de simțuri. În același timp, însă, aplicarea legitimă a acestora era limitată la sfera senzorială și orice încercare de a le extinde în afara acestei sfere trebuie să fie considerată întotdeauna nejustificată. De aceea Kant a tras o linie de demarcație netă între tipul de ipoteze oferit de științele naturii, care erau susceptibile de confirmare prin experiment și observație, și teoriile care pretindeau că fac aserțiuni gnoseologice despre o ordine transcendentă sau suprasensibilă situată dincolo de raza de acțiune a unor astfel de proceduri. Aserțiunile de ultimul tip aparțineau metafizicii „dogmatice“ sau speculative, o „pseudoștiință sofistică și învechită“,

cu pretenții deșarte și lipsite de temei, așa cum credea el că dovedise. După cum scria undeva: „Orice cunoaștere a lucrurilor care iese din cadrul înțelegerii sau al rațiunii pure nu este decît iluzie; doar în experiență se găsește adevărul."

Deși erau elaborate în cadrul unei argumentații de o mare putere și originalitate, obiecțiile lui Kant față de metafizicile speculative consonau, în sens larg, cu cele formulate deja de David Hume (1711–1776). Mai mult, tot asemenea lui Hume, Kant a înțeles că astfel de metafizici aveau consecințe care depășeau simplul interes academic. Se pare, în primul rînd, că ele exercitau o influență distrugătoare asupra eforturilor care fuseseră făcute de-a lungul secolelor în intenția de a demonstra preceptele fundamentale ale credinței creștine, și în special pe cele privitoare la existența și la natura lui Dumnezeu. În opinia lui Kant, reieșea indiscutabil din critica sa că „toate încercările de a aplica într-un mod pur speculativ rațiunea la domeniul teologiei sînt complet sterile și, prin chiar natura lor, nule și neavenite". Rămîneau totuși diferențe semnificative între cei doi gînditori, mai ales în ceea ce privea morala care trebuia dedusă din eșecul unor astfel de tentative. Răspunsul lui Hume la „imperfecțiunile rațiunii naturale" în acest domeniu avea o ironie sceptică, găsindu-și o expresie caracteristică într-un binecunoscut pasaj din *Cercetare asupra intelectului omenesc* în care el presupunea că nici un individ rațional nu putea adera în mod sincer la doctrinele creștinismului fără să fie conștient de „un continuu miracol în propria sa persoană". Prin comparație, reacția lui Kant a fost mai complexă și

mai îngăduitoare, fiind rezumată de aserțiunea sa — deloc ironică în intenție — că trebuie negată cunoașterea pentru a face loc credinței. Dar oare ce vrea să spună această afirmație oarecum criptică?

Cu toate confuziile pe care le-a decelat în proiectele metafizicienilor speculativi, intenția lui Kant nu era totuși de a respinge, prin critica lui, conceptul însuși de domeniu suprasensibil. Propriul său „idealism transcendental“, prin care separa lumea empirică a „aparențelor“ sau obiectelor „fenomenale“ de lumea „numenală“ a lucrurilor în sine inaccesibile experienței, acceptă oarecum implicit acest concept. Altceva susținea el, și anume că nimic nu poate fi *cunoscut* la nivel teoretic despre acest domeniu. Pretențiile cognitive ale teologiei speculative, în măsura în care încercau să ne ofere adevăruri referitoare la suprasensibil, erau fără îndoială inacceptabile. La fel erau însă și argumentele celor care afirmau că ar fi fost totuși posibilă demonstrarea falsității lor: în această privință ateistul nu era mai bun decît teistul. Iată sensul în care Kant credea că poziția lui avea măcar acest merit, că proteja principiile credinței creștine de asalturile criticii „dogmatice“. Era convins în același timp că îi stătea în puteri să facă un pas mai departe în apărarea lor. Aceasta presupunea o deplasare a atenției de la utilizarea speculativă sau teoretică a rațiunii către utilizarea ei practică, ceea ce pentru el însemna o considerare mai atentă a presupozițiilor conștiinței morale; căci în zona aceasta se manifesta în mod direct rațiunea în dimensiunea ei practică.

Dintr-un anumit punct de vedere, teoria etică a lui Kant poate fi privită ca o alternativă la interpretările

naturaliste ale moralității adoptate de mulți scriitori iluminiști, dar și de Hume, care a dat o versiune psihologică acestui tip de interpretare. Kant — ca să luăm un exemplu — nu a acceptat sugestia lui Hume de a explica sau de a interpreta întregul comportament al omului, dimpreună cu normele morale care îl ghidează, plecînd de la pasiunile și dorințele acestuia. Pentru Kant, încercarea lui Hume de a fundamenta alegerea și evaluarea morală pe dorințe și sentimente contingente nu era altceva decît o reducere a lor la ceva pur subiectiv și susceptibil de inevitabile variații. Or, o asemenea concepție asupra statutului lor contrazicea convingerea profund înrădăcinată că legile morale fundamentale aveau o validitate universală, că ele se impuneau tuturor persoanelor indiferent de circumstanțele empirice și independent de preferințele sau înclinațiile individuale. Era suficientă recunoașterea că această concepție intra în conflict cu intuițiile noastre de nezdruncinat despre exigențele obiective ale moralității pentru a o face neplauzibilă. Dar asta nu însemna, pe de altă parte, că trebuia să ne întoarcem la vechea opinie în virtutea căreia aceste exigențe ar fi exprimat voința lui Dumnezeu, nefiind decît o întrupare a comandamentelor sale. Ideile de acest tip, cel puțin în sensul lor tradițional, erau, în opinia lui Kant, inacceptabile: pe lîngă alte obiecții care li s-ar fi putut aduce, ele presupuneau că individul trebuie să se supună judecății și conducerii unei autorități exterioare, sacrificîndu-și prin aceasta autonomia și independența la care are dreptul ca agent rațional. Iar pentru Kant, tocmai în exercițiul raționalității rezidă esența gîndirii și a acțiunii morale.

Nu intenţiona să nege că raţiunea joacă un rol secundar în comportamentul uman, ea indicînd doar mijloacele prin care se pot atinge ţelurile şi dorinţele naturale; cu toate acestea, el insista că ceea ce ne defineşte în calitatea noastră de fiinţe morale este tocmai abilitatea de a acţiona fără a ţine seama de înclinaţiile noastre „senzoriale" şi de a nu fi determinaţi în ceea ce facem decît de principiile pe care noi singuri ni le prescriem. În măsura în care asemenea principii nu se bazau pe consideraţii empirice, dar satisfăceau condiţia pur formală că trebuie să fie respectate cu consecvenţă, asemeni unor reguli la care toată lumea trebuie să se supună, se putea spune că ele proveneau exclusiv din raţiune şi, prin urmare, că impuneau obligaţii care erau în mod necesar acceptate de către toţi agenţii raţionali. Şi ducînd pînă la capăt ceea ce el credea că sînt adevăratele implicaţii ale acestei doctrine, Kant a dezvoltat o teorie care părea nu doar că identifică aserţiunile moralităţii cu solicitările categorice ale datoriei, ci şi că le asimilează pe cele din urmă cu verdictele raţionalităţii autonome care transcend complet sfera simţămintelor şi a dorinţelor naturale.

La prima vedere, am putea rămîne cu impresia că insistenţa lui Kant asupra preeminenţei raţiunii ca sursă a exigenţelor etice ar presupune independenţa logică a moralităţii faţă de religie. Neîndoielnic, ea implica respingerea unei etici fundamentate, ca pînă atunci, teologic; nu mai putea fi vorba de invocarea comandamentelor vreunei divinităţi pentru a autentifica regulile morale. Exista, totuşi, şi o altă posibilitate de a vedea lucrurile. Căci relaţia dintre cele

două putea fi concepută și în sensul invers decît cel obișnuit, moralitatea oferind sprijin credinței religioase mai curînd decît invers. În această perspectivă, Kant susținea că existau anumite convingeri, inseparabile de „interesul“ rațiunii pure în aspectele sale practice sau morale, în care ideile referitoare la suprasensibil jucau un rol esențial. Una dintre acestea implica noțiunea de libertate. Pentru el era clar că acea concepție pe care o avem despre noi înșine ca agenți morali responsabili presupunea o capacitate de decizie rațională care nu ne-ar putea fi atribuită dacă acțiunile noastre ar fi determinate exclusiv de cauzalitatea naturală. Dar această presupunere nu s-ar putea justifica dacă noi ne-am crede simpli membri ai ordinii empirice a naturii, în care (în opinia sa) totul este supus legilor cauzale. Adoptarea punctului de vedere moral ne-ar impune, prin urmare, să credem că există un aspect al vieții noastre care nu poate fi precizat în termeni empirici — ceea ce pentru Kant însemna că gîndirea sinelui aparține lumii numenale sau „inteligibile“ a lucrurilor în sine, dar și lumii fenomenale a experienței senzoriale. Dar asta nu era tot. El susținea că, pe lîngă postularea libertății voinței, moralitatea avea implicații cu totul relevante pentru dogmele fundamentale ale religiei. În acest sens, el sugera că, în gîndirea noastră morală, noi sîntem conștienți de datoria de a promova ceea ce el numea *summum bonum*, „binele cel mai înalt“, și, derivînd din aceasta, de obligația de a urmări propria perfecționare morală ca indivizi. Binele despre care era vorba cerea, pentru realizarea lui deplină, o stare de lucruri în care măsura fericirii să fie dată de meritul

moral. Era evident, cu toate acestea, că, oamenii și lucrurile fiind așa cum sînt, aceasta nu era o situație la care să putem spera să ajungem doar prin eforturi proprii. Totuși, întrucît modul în care ea ni se prezenta ne obliga moral să o promovăm, împlinirea ei trebuia privită ca realizabilă, ceea ce — în opinia lui Kant — impunea postularea unui agent suprasensibil capabil să garanteze că eforturile noastre nu vor fi în van. Așa cum stă scris în *Critica rațiunii practice*, „binele cel mai înalt este posibil în lume numai în ipoteza unei cauze supreme a naturii", iar aceasta — în măsura în care acționa prin intermediul „înțelegerii și al voinței" — nu putea fi decît Dumnezeu. Într-un mod analog, el argumenta că obligația de a atinge perfecțiunea morală nu era ceva ce un individ putea spera să realizeze în condițiile existenței pămîntești. De aceea, i se părea necesar să postuleze o existență care să transceandă aceste limite și prin care să poată fi făcut „un efort fără sfîrșit" către o asemenea perfecțiune. În termeni religioși, această argumentație echivala cu acceptarea nemuririi sufletului.

Avansînd astfel de considerații, Kant era categoric în a afirma că existența lui Dumnezeu, libertatea și nemurirea puteau fi stabilite numai dintr-un „punct de vedere practic". Privite exclusiv teoretic, ele nu puteau fi nici susținute, nici respinse; cu alte cuvinte, în cazul lor nu putem avea cunoașterea pe care o avem, de exemplu, în cazul adevărurilor științifice sau matematice. Mai mult decît atît, nu voia să se înțeleagă că ar dori să ofere un suport filozofic celor convinși de realitatea istorică a unor persoane învestite prin har divin sau a unor apariții supranaturale

de tipul celor invocate adesea în sprijinul asertiunilor religioase. După el, descrierile biblice care păreau că transgresează limitele credibilității raționale trebuiau interpretate într-un mod mai curînd alegoric decît literal și considerate doar ca furnizînd „îndemnuri" de a urma idealurile morale esențiale. În sensul pe care el îl dădea expresiei, „a face loc credinței" nu însemna a încerca reabilitarea opiniilor pe care mulți critici iluminiști le-au stigmatizat drept „superstiții". Dimpotrivă, ceea ce căuta el să legitimeze era o „credință de pură rațiune practică", bine înrădăcinată în verdictele autoritare ale conștiinței morale.

Sau cel puțin așa părea. Pentru unii dintre cititorii lui Kant, argumentele sale trădau o ambivalență de intenție care făcea neclară semnificația lor reală. Uneori el se arăta efectiv dispus să vadă în credințele care se presupune că stau la baza aspirațiilor morale „extensii" ale intuiției noastre care ne-ar îndreptăți să facem afirmații sigure despre chestiuni care se găsesc necesarmente dincolo de posibilitățile investigației teoretice. Numai că asertiunile sale în această privință erau atenuate în mod evident de alte pasaje în care, mai precaut și probabil de o manieră mai sceptică, lasă să se înțeleagă că acest tip de credințe nu ar avea decît o semnificație subiectivă. Deși presupuse de gîndirea noastră etică, ele nu puteau fi, pe această bază, acreditate cu validitate obiectivă: atitudinile la care ne obligă perspectiva noastră etică erau un lucru, adevărul lor un altul, și chiar dacă convingerile respective au condus la adoptarea acestei perspective, certitudinea pe care ele ar căpăta-o prin aceasta ar fi „nu logică, ci morală". În anumite locuri,

ceea ce scrie trimite explicit la ideea că acea credință la ale cărei afirmații ar fi vrut să subscrie era mai degrabă o chestiune de voință decît de intelect. Ceea ce părea să indice o concepție foarte diferită despre statutul ei.

Se poate suspecta că aceste ambiguități erau în parte deliberate și că însuși Kant era conștient de tensiunile din gîndirea sa cărora nu putea să le dea o rezolvare satisfăcătoare. Oricum ar fi stat însă lucrurile, nu există nici o îndoială că el a impus anumite considerații care urmau să exercite o influență de durată asupra încercărilor ulterioare de a defini natura și locul credinței religioase. Pentru mulți dintre succesorii săi, apărea evident cel puțin faptul că el risipise definitiv toate speranțele de a justifica rațional, prin procedurile tradiționale, aserțiunile teologice. Chiar și așa, el nu s-ar fi mulțumit să lase lucrurile aici; iar pentru mulți, invocarea prescripțiilor experienței morale, cu toate obscuritățile și incertitudinile pe care aceasta le putea implica, era sugestivă pentru o perspectivă nouă, 'din interiorul căreia ar putea fi înțelese ideile și aspirațiile religioase. Părea posibil, cu alte cuvinte, ca atenția să fie deplasată de la preocuparea teoretică pentru validitatea cognitivă a credinței religioase la un interes mai profitabil pentru natura conștiinței subiective din care izvorăște o astfel de credință. Se poate spune că doi filozofi au dat expresie — deși în modalități foarte diferite — acestei perspective modificate: unul este J.G. Fichte (1762–1814), iar celălalt F.D.E. Schleiermacher (1768–1834). Fichte a reluat accentul lui Kant pe dimensiunea etică a religiosului, transfor-

mîndu-l însă radical. Astfel, într-un eseu intitulat *Despre fundamentul credinței noastre într-o guvernare divină a universului*, Fichte respinge ca înșelătoare toate încercările de a întemeia existența lumii pe ideea de autor sau de cauză inteligentă. Conceptul de Dumnezeu ca o „entitate separată“ sau ca agent cvasi-personal nu putea fi cuprins cu mintea, refuzînd orice analiză coerentă. El ar fi trebuit înlocuit cu concepția unei „ordini morale a lumii“ din care noi facem parte cu necesitate ca ființe practice și în care putem fi siguri că acțiunile bune vor reuși într-un mod infailibil, iar cele rele vor eșua într-un mod la fel de cert. Mai mult, credința într-o asemenea ordine era o „presupoziție“ fundamentală a conștiinței morale și, pe această bază, ea nu admitea argumente sau demonstrații. Pentru Schleiermacher, pe de altă parte, sursa religiei trebuia găsită nu în sfera convingerii etice autonome, ci mai curînd într-un sentiment comun de dependență de o realitate divină care era ea însăși incognoscibilă, fiind situată dincolo de limitele gîndirii conceptuale. Ambii, însă, se mărgineau să exprime ceea ce credeau că este definitoriu pentru conștiința religioasă și să respingă orice pretenție de a oferi o fundamentare teoretică obiectelor sale prezumate. Orice altceva ar putea fi spus despre cele din urmă, ele nu intrau în zona investigațiilor raționale.

Sistemul lui Hegel

Erau oare aceste abordări subiectiviste mijloacele cele mai adecvate pentru a concilia religia cu o

perspectivă filozofică? A existat un gînditor german de seamă care credea că răspunsul este „nu“ și care și-a propus să demonstreze că dogmele fundamentale ale creștinismului pot fi înțelese și într-un sens în care ele să apară ca depozitare ale adevărului obiectiv. Acesta a fost G.W.F. Hegel (1770–1831).

Chiar de la începutul carierei sale intelectuale, Hegel a fost profund preocupat de a determina statutul credinței religioase. Așa cum arată primele sale manuscrise nepublicate, a fost mai întîi înclinat să adopte un punct de vedere care, într-un fel, îl reamintea pe cel al lui Kant. Inițial, moralitatea era pentru el „țelul și esența întregii religii“, Isus însuși fiind înfățișat ca autorul unei etici de tip kantian care, finalmente, nu depindea de nici o instanță exterioară sferei exercițiului liber al „rațiunii universale“. În același timp însă, el manifesta o atitudine extrem de sceptică față de dogmele teologiei, tocmai pentru că acestea implicau afirmații care nu respectau logica rațională și care erau fundamentate pe acceptarea nepermisă a unei „autorități“ externe. Totuși, nu surprinde că extinsa critică pe care Hegel o îndrepta către ceea ce el numea „pozitivitatea“ creștinismului instituționalizat și care privea atît doctrinele cît și practicile unei biserici devenite autoritare va fi fost asociată de cîțiva dintre comentatorii s[illegible]i atacurile pe care reprezentanții anticlericali ai Iluminismului obișnuiau să le dirijeze contra religiei creștine. Cu toate acestea, asemenea aparențe erau, în multe privințe, înșelătoare. Chiar și în această etapă a vieții sale, tonul său nu era atît de mult unul de ironie sau de ridiculizare detașată, cît mai ales unul de insatis-

facție personală. În evoluția ulterioară a gîndirii sale, el a tins tot mai mult să trateze doctrinele teologice ca pe niște creații ale spiritului uman care impuneau o investigație atentă și înțelegătoare — ele nu puteau fi anulate pe motiv că ar fi produsele absurde ale unei ignoranțe sau ale unei superstiții scoase din uz. În cuvintele unui important manuscris datînd din 1800, venise timpul „să deducem aceste dogme, acum abandonate, din... nevoile naturii umane și astfel să arătăm naturalitatea și necesitatea lor". Parțial, asta însemna o interpretare a religiei ca un fenomen istoric ce exprima potențialitățile minții omenești în diverse stadii ale evoluției sale. Dar, așa cum va reieși mai tîrziu, interesul lui Hegel pentru istoria ideilor religioase nu era limitat la sfera cercetării și a înțelegerii empirice. El mai avea o dimensiune ce nu poate fi apreciată decît în contextul metafizicii sale. Căci, în scrierile sale de maturitate, el a ajuns să considere religia ca o manifestare a conștiinței care progresase pînă la punctul în care ea se putea revela ca purtătoare a unor intuiții fundamentale despre natura realității ca întreg. Mai mult, Hegel susținea că adevăratele implicații ale acestor intuiții au apărut cu claritate doar o dată cu propria sa filozofie, singurul loc în care acestea erau prezentate într-o formă inteligibilă și accesibilă din punct de vedere rațional.

Se poate spune că apariția faimosului „sistem" hegelian, care va fi o prezență obsesivă în toată opera lui Kierkegaard, nu a fost, într-un anumit sens, decît o continuare a preocupărilor religioase ale autorului. Ar fi totuși o eroare să presupunem că el a fost con-

struit cu intenția reabilitării încercărilor tradiționale de a oferi o justificare filozofică dogmelor teologice. Căci Hegel credea că, în înțelesul lor clasic, aceste dogme erau ele însele simptomatice pentru contradicțiile, inerente gîndirii și cunoașterii noastre, pe care filozofia sa își propusese să le depășească. Pentru a înțelege de ce credea acest lucru, trebuie să aruncăm o privire rapidă asupra elementelor acestei filozofii așa cum s-au conturat ele în cele din urmă.

Sistemul lui Hegel comportă o îndepărtare radicală și foarte explicită de modalitățile uzuale în care erau concepute atît lumea naturală, cît și cea socială în care trăim. La nivelul cotidian al bunului simț (credea el), noi privim natura ca pe un domeniu separat de noi înșine ce se bucură de o existență complet independentă. Mai mult, putem chiar să ne apropiem, individual sau colectiv, de alte persoane ca și cum acestea ar fi niște ființe distincte de care sîntem legați într-un mod pur exterior. În opinia sa, aceasta era o situație susceptibilă să ridice probleme, atît din punct de vedere teoretic, cît și practic. Teoretic, lumea ar putea să ne apară ca fiind situată esențialmente dincolo de capacitatea noastră cognitivă. O astfel de imagine bîntuise tentativele filozofice anterioare de a caracteriza întinderea cunoașterii umane și își găsise cea mai recentă expresie în aserțiunile kantiene că realitatea ultimă consta în incognoscibile „lucruri în sine“, acestea fiind separate printr-o prăpastie de netrecut de conținuturile gîndirii și conștiinței umane. Practic, există momente cînd oamenii sînt pătrunși de un sentiment de înstrăinare față de societățile în care trăiesc și în interiorul cărora ei încearcă să

realizeze diversele lor obiective și aspirații. Într-o astfel de condiție, pe care Hegel o numea „alienantă", individul este determinat să se considere ca un atom izolat, redus la propriile sale resurse și nevoit să născocească principii de acțiune care să nu se bazeze decît pe convingerile provenite din judecata și voința sa personale. Dar și aici putem regăsi anumite aspecte ale filozofiei kantiene; în acest caz, ar fi vorba de pretinsa autonomie a agentului moral care nu este în cele din urmă dependent decît de verdictele sinelui său „numenal" sau ale propriei sale naturi raționale.

Oricare ar fi putut fi atitudinea sa inițială față de etica lui Kant, Hegel o va critica mai tîrziu pentru că exprima aceleași tensiuni și sfîșieri care reveneau în stadii diferite ale experienței umane și care erau o sursă, gnoseologică și morală totodată, de insatisfacții și de neliniști. Dar cum apăreau ele și cum puteau fi ele depășite? Soluția consta într-o interpretare a realității care invoca noțiunea de *Geist*, de „spirit absolut". Din punctul de vedere hegelian, ceea ce ne apare ca fiind străin sau „altul" este de fapt expresia unui proces cosmic atotcuprinzător la care noi înșine participăm și a cărui esență este de natură spirituală sau mentală. De aceea, Hegel și-a propus, în teoria sa logică, să demonstreze că adevărul ascuns al lucrurilor — „lucrul așa cum este el, fără coajă" — ar putea fi descris cu ajutorul categoriilor universale ale gîndirii care se configurează urmînd anumite legi „dialectic" necesare. Iar în filozofiile naturii și ale istoriei, el a căutat să arate în ce mod spiritul, care inițial se externalizează sub forma unui domeniu natural inconștient, ajunge ulterior la o realizare graduală

a caracterului său fundamental prin intermediul dezvoltării conştiinţei fiinţelor umane. Acest fapt se desfăşoară pe două niveluri. La nivelul practic, el se manifestă în apariţia succesivă a societăţilor istorice, conducînd la creaţia unui tip de comunitate ordonată raţional cu ale cărei instituţii obiective individul se poate identifica într-un mod subiectiv şi la ale cărei exigenţe morale el ar subscrie voluntar — cadrul de reguli şi de îndatoriri impuse va fi perceput de el ca reflecţie a intereselor sale esenţiale de agent ce îşi caută împlinirea ca fiinţă raţională şi liberă. La nivelul gîndirii reflexive, lumea va apărea ca produsul unei minţi a cărei structură subiacentă este reflectată de propriul nostru proces de gîndire: în cuvintele lui Hegel, era „obiectivul cunoaşterii... să deposedeze de stranietatea ei lumea obiectivă care ni se opune pentru a ne simţi în ea, aşa cum se spune, acasă; ceea ce înseamnă nici mai mult nici mai puţin decît că trebuie să căutăm originea lumii obiective în concept — în sinele nostru profund". Cu alte cuvinte, realitatea nu îşi va mai arăta independenţa şi exterioritatea într-un mod ireductibil, iar spiritul, prin mijlocirea conştiinţei umane, va ajunge la o înţelegere de sine completă şi satisfăcătoare.

Hegel afirma chiar că această desăvîrşire dezirabilă fusese atinsă în propria sa filozofie. Printre alte lucruri, el explică aici modalităţile în care gîndirea umană progresează printr-o serie de aproximări parţiale şi insuficiente către statutul a ceea ce el numise „cunoaşterea absolută". Procedînd astfel, el credea că reuşise să dezvăluie înţelesul interior sau ascuns al religiei. Pentru că, aşa cum evoluaseră concepţiile

religioase, ele păreau să reveleze o pătrundere tot mai profundă a semnificațiilor spirituale ale lumii, pătrundere care atingea forma sa cea mai înaltă în creștinism — „religia absolută“. În opinia sa, totuși, era vital să rămînem conștienți că pătrunderea de care era vorba fusese formulată în termeni mitici sau figurativi. Luate literal și la valoarea lor nominală, doctrinele religioase erau inacceptabile din punct de vedere rațional; în plus, ele puteau conduce la neînțelegeri majore. Concepția unui Dumnezeu, de exemplu, ca ființă transcendentă față de care ființele umane se situează într-o relație de dependență era reflectarea în plan teologic a acelui mod de a gîndi pe care abordarea lui Hegel își propusese explicit să-l invalideze. Asociată cu acea viziune istorică pe care, în *Fenomenologia spiritului*, o numea „conștiința nefericită“, concepția asupra divinului implica proiectarea într-un „dincolo“ nelumesc a potențialităților pe care ființele umane, ca vehicole ale spiritului, erau chemate să le realizeze la nivelul existenței lumești. Cu siguranță, nu intenționa să reabiliteze, și cu atît mai puțin să justifice, astfel de idei. Pe de altă parte, dacă erau corect înțelese, credințele religioase puteau fi privite ca dînd o expresie plastică subiectelor care fuseseră articulate conceptual și încorporate în propria sa teorie: în acest mod, docrinele creștine ale căderii și ale mîntuirii ulterioare prin întruparea lui Cristos erau susceptibile de o interpretare care le arăta consonante cu concepția hegeliană despre modul în care spiritul depășea diviziunile interne, întorcîndu-se în cele din urmă la sine, desăvîrșindu-și împlinirea și înțelegerea naturii sale prin intermediul omului. În

acest sens, creştinismul nu era, sau nu era pur şi simplu, o chestiune de credinţă subiectivă, practică sau de alt fel. Privit în mod corect, conţinutul său devenea acceptabil din punct de vedere raţional şi valid din punct de vedere obiectiv. În consecinţă şi după toate aparenţele, el şi-a găsit un loc de odihnă final şi sigur între zidurile ospitaliere ale sistemului hegelian. Raţiunea şi religia fuseseră reconciliate.

Dar cu ce preţ? Ce ar putea însemna că hegelianismul şi creştinismul aveau un conţinut identic? Cîţiva dintre discipolii cu înclinaţii mai radicale, care vor fi cunoscuţi ca Tinerii Hegelieni, s-au considerat îndreptăţiţi să extragă ceea ce ei credeau că sînt adevăratele implicaţii ale acestei aserţiuni. În *Viaţa lui Isus* (1835), cartea sa extrem de influentă, D. F. Strauss (1808–1874) prezenta o relatare critică a istoriilor evanghelice în care susţinea că acestea trebuie evaluate acordînd atenţia cuvenită „spiritului vechii lumi şi oamenilor acelui timp“. Concepţia unui „Dumnezeu-om“ care ar combina în mod misterios atribute umane şi supranaturale era produsul unei mentalităţi care nu putea să-şi exprime viziunea subiacentă decît într-o formă concretă şi cvasi-istorică. Privită însă din perspectiva înaltă a filozofiei şi despuiată de podoabele ei mitologice, doctrina creştină a întrupării trebuia citită ca simbolizînd unitatea esenţială a spiritualului şi a naturalului în viaţa şi în evoluţia speciei umane ca întreg. Astfel că dualismul care marca dogmele tradiţionale ale credinţei religioase, după care omul şi Dumnezeu aparţineau unor sfere separate de existenţă, trebuia înlocuit cu ideea că „esenţa divină“ nu putea fi realizată decît prin intermediul umanului.

Om și Dumnezeu erau de fapt una; de aici mai era doar un mic pas pînă la supoziția — avansată explicit de Ludwig Feuerbach (1804–1872) — că Dumnezeul religiei nu era altceva decît externalizarea, într-o formă imaginară și idealizată, a naturii și a atributelor fundamentale proprii omului. Concepția unei divinități care domina peste lume, cerînd venerare și supunere, era o iluzie, un „vis al minții umane". Presupusa cunoaștere a lui Dumnezeu de către om se reducea în cele din urmă la cunoașterea de sine a omului. Iată cum aspirația hegeliană de a justifica asertiunile religiei în termeni raționali a culminat într-o teorie care aparent conducea la virtuala lor eliminare. În expresia succintă a lui Feuerbach, secretul teologiei a apărut a fi în cele din urmă antropologia.

3
Lipsa de moralitate a unei epoci

Reacția lui Kierkegaard față de construcțiile teoretice descrise în capitolul anterior a fost complexă. Așa cum apare cu claritate din numeroase scrieri ale sale, el era complet de acord cu obiecțiile solide cu care Kant se împotrivise încercării de a se demonstra dogmele fundamentale ale creștinismului prin mijloace teoretice. Pe de altă parte însă, i se păreau cu totul inacceptabile diversele tentative ce se făcuseră pentru soluționarea controverselor pe care filozofia critică a lui Kant le lăsase în urma sa. Căci, indiferent de modul în care se proceda, aceste tentative nu erau decît strădanii de a asigura credinței creștine un caracter rațional cu argumente care duceau fie, în cel mai bun caz, la slăbirea ei, fie, în cel mai rău, la totala ei transformare.

De altfel, Kierkegaard nu a rămas indiferent la insistența cu care Kant afirmase inițial că religia nu este o chestiune de cunoaștere, ci una de credință: el însuși va explora ulterior — pe larg și în maniera sa specifică — acest element al abordării kantiene. Era însă cu totul altceva să se sugereze — așa cum însuși Kant a făcut-o ulterior — că limitele rațiunii cognitive sau teoretice ar putea fi, în vreun fel, ocolite printr-un apel la dimensiunea etică a rațiunii. A susține că, în

calitatea lor de „postulate ale rațiunii practice", credința în Dumnezeu și credința în nemurirea sufletului ar fi necesarmente implicate de conștiința morală nu însemna altceva decît a considera că moralitatea, și nu religia, se află în centrul preocupărilor umane; iar ca o consecință a acestei poziții, aspectele istorice ale creștinismului erau dispuse într-o perspectivă în care nu li se acorda decît o semnificație absolut marginală. Departe de a rezolva aceste dificultăți, aspirația hegeliană de a demonstra că religia se putea interpreta ca o depozitară a adevărului absolut nu făcea decît să le adîncească. Afirmația că ideile religioase ar trebui văzute ca expresii, în stadiul primitiv și mitic al gîndirii, ale unui sens ascuns care nu putea fi formulat decît în cadrul unui sistem metafizic atotcuprinzător a găsit poate rezonanță la cîțiva teologi ai vremii. În ochii lui Kierkegaard însă ea însemna de fapt o revizuire radicală a mesajului creștin, acesta fiind înlocuit în cele din urmă cu un set de principii complet diferite. Astfel că, oricare ar fi fost adevăratele intenții ale lui Hegel, există cel puțin un sens în care se poate afirma că Tinerii Hegelieni au demonstrat o înțelegere mai profundă a cursului subteran al gîndirii sale decît aceia care îl salutau ca pe cel ce a conferit un temei rațional învățăturilor tradiționale. La prima vedere, între idealismul metafizic și ateismul umanist se află o prăpastie adîncă; totuși, trecerea de la unul la altul devenea posibilă de îndată ce aluziile abstracte și mistificatoare ale lui Hegel la lucrările spiritului absolut se înlocuiau cu activitățile ființelor umane concrete.

Chiar și așa, existau gînditori danezi rafinați — precum Martensen, fostul profesor al lui Kierkegaard — care fuseseră profund impresionați de „noua filozofie germană“ și care susțineau că ortodoxia creștină nu are a se teme de implicațiile acestei filozofii. Dimpotrivă. În opinia lor, această filozofie nu numai că nu amenință prețioasele adevăruri ale religiei, dar ea chiar demonstrează că ele pot fi păstrate intacte și totodată armonizate cu exigențele rațiunii prin invocarea categoriilor de mediere ale sistemului hegelian. Prin urmare, adevărata problemă era cum de a apărut această interpretare complet eronată și cum de a dobîndit ea o răspîndire atît de mare. Răspunsul putea fi găsit, pe de-o parte, în incapacitatea de a înțelege structura însăși a sistemului hegelian, iar pe de alta, în neputința de a recunoaște implicațiile adevăratului creștinism. Cu toate acestea, ambele eșecuri își aveau rădăcina în incapacitatea generalizată de a da piept cu ceva căruia Kierkegaard îi atribuia o semnificație mult mai gravă și care impunea, astfel, o considerare prioritară. Iată ce spunea el:

> Gîndul care mă călăuzea era că, datorită creșterii necontenite a cunoașterii, lumea noastră pierduse sensul interiorității și uitase ce mai înseamnă a exista, ceea ce putea explica neînțelegerea dintre filozofia speculativă și creștinism. Hotărîsem să mă întorc în urmă cît pot de mult, dar nu pentru a regăsi o clipă mai devreme modul religios de existență, ca să nu mai vorbesc de modul specific creștin de existență... Dacă oamenii uitaseră ce înseamnă a exista în mod religios, fără îndoială că ei uitaseră și ce înseamnă a exista pur și simplu ca ființe umane; iată, așadar, ceea ce trebuia

> explicat. Trebuie evitată, însă, cu orice preţ o expunere dogmatică, deoarece ea ar transforma instantaneu efortul de explicare într-o nouă neînţelegere; ar fi ca şi cum existenţa ar consta în a cunoaşte cîte ceva despre un lucru sau altul. (CUP 223)

La prima vedere, pare deconcertant să ni se spună că am putea uita ce înseamnă a exista, ca şi cum existenţa ar fi ceva în care ne aruncăm aşa cum ne aruncăm în apă atunci cînd vrem să înotăm, sau ceva ce trebuie să suportăm aşa cum suportăm o durere de cap. Şi nu este mai puţin adevărat că, mai aproape de zilele noastre, mulţi din succesorii existenţialişti ai lui Kierkegaard nu şi-au reprimat înclinaţia de a expune aceeaşi idee în termeni care au condus la perplexităţi asemănătoare. Totuşi, în contextul discuţiei de faţă, nimic din ceea ce spune Kierkegaard nu pare să dea prilej unui inconfort logic. Ceea ce vrea să spună este relativ clar şi priveşte modul în care el aprecia tendinţa majorităţii contemporanilor săi de a-şi concepe şi derula existenţa. Kierkegaard considera că aceştia se abandonaseră prea uşor unei conştientizări anonime şi impersonale care îi priva de orice sentiment spontan, lipsindu-i în acelaşi timp de certitudinile unei identităţi de sine asumate. Totul era perceput în termeni „abstracţi", asemeni unor posibilităţi teoretice ce puteau fi examinate şi comparate, dar la a căror realizare efectivă oamenii nu doreau să se angajeze. Chiar şi atunci cînd dădeau curs propriilor lor atitudini sau emoţii, ei o făceau prin ceaţa groasă a unor formule pseudoştiinţifice sau a unor expresii stereotipe culese de prin cărţi sau ziare, şi nu în lumina directă a propriei lor experienţe interi-

oare. Existența devenise o chestiune mai curînd de cunoaștere decît de acțiune, de acumulare de informații și de învățare pe de rost mai degrabă decît de luare a unor decizii care să poarte pecetea pasiunilor sau a convingerilor individuale. Se formase astfel o viziune asupra vieții în care toate realitățile erau abordate printr-un set de răspunsuri gata formulate și de reacții automate; oamenii știau ceea ce trebuiau să spună, dar nu mai atașau nici o semnificație reală cuvintelor pe care le utilizau. E ceea ce Kierkegaard exprima într-o lungă secțiune din *O recenzie literară* intitulată „Epoca actuală":

> Există manuale pentru orice, și în curînd educația va consta, peste tot în lume, din învățarea pe dinafară a unui număr mai mic sau mai mare de comentarii, iar oamenii vor excela prin capacitatea lor de a selecționa diverse fapte așa cum tipograful culege literele, dar, asemeni lui, ei vor rămîne complet ignoranți asupra înțelesului lucrurilor. (PA 88–9)

Mai mult decît atît, aceste tendințe erau însoțite de înclinația pentru o identificare de sine cu entități amorfe și abstracte precum „umanitatea" sau „publicul", oamenii absolvindu-se astfel de responsabilitatea individuală pentru ceea ce spuneau sau gîndeau. Exprimat fără înconjur, numărul (celor care susțineau o idee) era decisiv: „oricine poate avea o opinie; dar oamenii trebuie să se unească în număr mare pentru a putea exprima una" (PA 91). Și considerații oarecum apropiate erau făcute pentru sfera comportamentului practic. Oamenii erau suficient de dispuși să recunoască faptul că acționau „după principii",

însă ei se refereau la aceste principii ca și cum ele ar fi fost înzestrate cu o autoritate impersonală, complet externă, fără nici o legătură cu propriile interese și preferințe ale agentului. În acest sens, oricine putea „acționa « după principii » evitînd în același timp orice responsabilitate personală“ (PA 85). Așa cum Kierkegaard remarca în altă parte, „nici un om, nici unul, nu îndrăznește să spună *eu*“; în schimb, un fel de „ventrilocism“ devenise *de rigueur* — persoana normală devenise purtătoarea de cuvînt a opiniei publice, profesorul o voce a speculației teoretice, pastorul o voce a meditației religioase. Cu toții erau în modalități diferite supuși unor abstracții cărora ei le atribuiau o realitate independentă. În loc să accepte faptul că fiecare era, în cele din urmă, singur răspunzător de viața sa, de caracterul și de ideile sale, acești oameni se refugiau în ținutul depersonalizat al ideilor și al doctrinelor reificate.

Modul caracteristic în care Kierkegaard și-a conceput misiunea nu poate fi înțeles decît pe fundalul acestor presupuse tendințe pe care le-a stigmatizat ca reprezentînd lipsa de moralitate specifică epocii. Acea epocă era, așa cum nu a obosit să o repete, una de reflecție rece și de înțelegere detașată. Ar fi o greșeală să presupunem că el era împotriva cercetării obiective ca atare, deși nu de puține ori a fost acuzat de acest lucru. O preocupare metodică pentru o cunoaștere dezinteresată era perfect justificată atunci cînd era realizată în interiorul domeniului ei limitat, așa cum se întîmpla în cazul științelor naturii și al celor istorice. Confuzia și autoiluzionarea apăreau însă atunci cînd oamenii permiteau ca atitudini adec-

vate unei astfel de preocupări să se extindă asupra unor chestiuni care ieşeau din domeniul ei. Procedînd astfel, ei uitau că sînt indivizi unici și se mulțumeau să adopte o poziție de contemplare sau de observație din care totul apărea sub forma unor generalități anoste și a unor universale abstracte ale gîndirii colective. În acest mod, considerațiile care aparțineau de drept sferei experiențelor și angajamentelor personale erau transpuse în cadrul bidimensional al „ideilor de reprezentare“, activitățile umane fiind subsumate unor concepții cuprinzătoare care le golesc de valoarea lor intrinsecă, răpindu-le orice semnificație care ar putea proveni din abordările subiective ale agenților în cauză. Situația, sugera Kierkegaard, putea fi comparată cu a aceluia care, vrînd să facă o călătorie în Danemarca, ar consulta o hartă a Europei la o scară prea mică: harta i-ar arăta cum e poziționată Danemarca față de alte zone ale lumii, dar nu i-ar indica nimic relevant pentru a-și atinge obiectivul. Un etos similar a afectat nu doar atitudinile uzuale privitoare la moralitate, dar și pe cele adoptate relativ la religie. La nivelul conştiinţei şi al comportamentului de zi cu zi, credințele religioase erau întreținute doar într-un mod abstract, pur convenţional, fără nici o referinţă la contextele concrete ale deciziilor practice care le-ar fi dat viață și sens. În același timp, filozofii și teologii le-au transpus în limbajul speculației teoretice, tratîndu-le ca și cum ele ar răspunde unor standarde de adevăr concepute obiectiv, ce transcend în mod absolut nevoile subiective și punctele de vedere ale ființelor umane în carne și oase.

Cum puteau fi contracarate aceste denaturări? O soluție care aproape se impunea de la sine era pur și simplu de a corecta, într-un mod deschis și rațional, anumite convingeri și presupuneri greșite. În cazul de față, totuși, opinia lui Kierkegaard era că a urma o asemenea procedură ar însemna să riscăm să lăsăm la o parte tocmai ceea ce este într-adevăr important. Cu siguranță, ea ar fi cea mai adecvată cale dacă problema ar fi doar de a pune la îndoială o poziție sau o teză pur teoretică. Numai că miza în acest caz era mult mai importantă decît orice mulțime particulară de aserțiuni gnoseologice. E vorba de un mod general de a privi lucrurile ce își are originea într-o atitudine față de existență din care nici o persoană nu poate fi urnită doar pe baza unor argumente intelectuale. Ceea ce se impunea în acest caz — cel puțin la început — era de a-i reînvăța pe oameni „ce înseamnă pentru tine, pentru mine și pentru el, fiecare pentru sine, a fi o ființă umană". Iar asta îi va obiga să recunoască, printr-un apel la propria lor experiență interioară, considerațiile care îi determină să adopte un anume mod de viață, cu limitările pe care el le impune. Dar o asemenea lărgire a autoînțelegerii, ca și a conștiinței critice de sine a individului, nu poate fi realizată doar printr-o educație abstractă sau prin inculcarea unor precepte salvatoare. Ea poate fi însă facilitată printr-o intrare imaginară în pielea celuilalt care va permite extragerea prin empatie a resorturilor emoționale și a implicațiilor practice în același timp cu expunerea trăsăturilor care le diferențiază de cele subiacente unor viziuni sau abordări alternative. Printr-o astfel de metodă, pe care el a numit-o „a

comunicării indirecte", și care era socratică în inspirație, el căuta să dea posibilitatea cititorilor săi de a căpăta o idee mai pertinentă despre propria lor situație și despre propriile lor motivații, dar fără didacticismul caracteristic discursurilor „obiective". Cu alte cuvinte, năzuința sa nu era de a spori suma cunoașterii lor propoziționale așa cum ar fi făcut-o un profesor, el nici nu intenționa să „forțeze o persoană să accepte o opinie, o convingere, o credință" în stilul autocratic al vreunei autorități privilegiate. Dimpotrivă, ideea sa era de a-i aborda pe oameni „din interior", aducîndu-i într-o poziție din care ei înșiși, în urma unei reflecții interioare, să poată face pasul înapoi și decide între a rămîne acolo unde se află și a opta pentru o schimbare fundamentală. Libertatea și autonomia lor trebuiau însă respectate cu orice preț, căci, în cele din urmă, ei și numai ei puteau decide ce să facă și pe ce drum să apuce, de îndată ce ajungeau la o înțelegere profundă și limpede a implicațiilor celor două moduri de existență atît de diferite. Exista însă o condiție prealabilă esențială: nu trebuiau să aibă nici un dubiu asupra naturii și a limitelor propriilor lor poziții. Așa cum se străduia să arate Kierkegaard, persoanele aflate sub influența unei anumite viziuni erau predispuse să se autoiluzioneze atunci cînd presupuneau că nici o altă opțiune nu le mai stă în față, căutînd să interpreteze tot ceea ce li se oferea în așa fel încît orice lucru să devină conform cu așteptările lor.

Kierkegaard susținea că acest proiect a stat la baza primei faze a producției sale literare, inclusiv a așa-numitelor lucrări „estetice". Aici însă trebuie să

fim precauți. Atunci cînd, mai tîrziu, în *Punctul de vedere asupra operei mele ca autor*, publicat postum în 1859, dădea o descriere retrospectivă a obiectului pe care l-a avut în vedere atunci cînd a scris cărțile în discuție, el vorbește ca și cum, de-a lungul paginilor lor, nu ar fi fost condus decît de un interes religios. Scopul său esențial a fost acela de a le destrăma oamenilor iluzia că sînt creștini, o iluzie pe care — cel puțin în această fază — o asocia în principal cu asumarea a ceea ce el numise o abordare „estetică" a vieții. După propriile lui cuvinte, „o iluzie nu poate fi niciodată distrusă în mod direct, îndepărtarea ei definitivă nu poate fi făcută decît prin mijloace indirecte" (PV 24). Nu e clar, totuși, dacă ceea ce exprima în contextul de mai sus reflecta cu acuratețe preocupările sale anterioare. Ne-am putea întreba în mod legitim dacă ideea sa de mai tîrziu pe care și-o făcuse despre sine ca fiind însărcinat cu o misiune providențială, asemeni unui „spion într-un serviciu înalt", nu l-a împins la o simplificare excesivă și chiar la o distorsiune a caracterului preocupărilor sale originale. Acest aspect a fost remarcat de critici și asupra lui va trebui să revenim. Dar mai întîi trebuie să ne oprim asupra conținutului efectiv al literaturii sale mai importante, lăsînd pentru mai tîrziu chestiunea locului acestui aspect în evoluția sa.

4

Moduri de existență

Nu poate fi contestat că scrierile „estetice“ timpurii ale lui Kierkegaard — *Sau / Sau*, *Repetiție*, *Teamă și cutremurare* și *Etape pe drumul vieții* — sînt tot atîtea exemplificări ale abordării „indirecte“ căreia el i-a acordat atîta importanță. Intenția lui în aceste cărți era de a prezenta viziuni asupra existenței și moduri de viață opuse. Semnificativ este însă că acest lucru era făcut într-o manieră „poetică“, imaginativă, care avea menirea să descrie din interior felul în care este concepută viața din fiecare perspectivă luată în discuție. Cititorul este invitat astfel să împărtășească aceste viziuni contradictorii, în mare măsură în același fel în care încearcă să intre în pielea personajelor unui roman sau ale unei piese de teatru. Analogia ficțională este potrivită din mai multe motive, căci Kierkegaard nu se adresa niciodată cititorului în mod direct, ca autor, ci prin intermediul diferitelor pseudonime sub care și-a publicat cărțile. Adoptînd toate aceste măști și identități schimbătoare, el dădea senzația, de multe ori înșelătoare, că se distanțează de pozițiile diferite la care subscriau pseudonimele sau personajele sale inventate. Acest procedeu servea un dublu scop: permitea, pe de-o parte, exprimarea într-o manieră personală a speci-

ficului și a substanței unor concepții atît de disparate asupra vieții, dar lăsa, pe de altă parte, în seama cititorului concluziile practice pe care acesta trebuia să le tragă singur din ceea ce i se comunicase. Într-un cuvînt, fiecare perspectivă era pusă să „vorbească pentru sine", fiind exclusă orice tentativă exterioară de a arbitra sau a decide între ele.

Dar ce formă luau ele? Kierkegaard distinge între trei moduri sau „sfere" fundamentale ale existenței: esteticul, eticul și religiosul. Deși toate cărțile menționate mai sus fac aluzii, într-o formă sau alta, la toate cele trei sfere, contrastul dintre etic și estetic apare cu cea mai mare claritate în *Sau/Sau*, iar cel între etic și religios în *Teamă și cutremurare*; e suficient deci să ne concentrăm atenția pe aceste două scrieri. Numai că generalitatea celor trei categorii pe care le introduce Kierkegaard este, în anumite privințe, iluzorie, căci ele sînt mult mai autobiografice în conținut decît ar vrea să sugereze metoda sa privilegiată de prezentare. În fiecare din cazuri, atitudinile descrise prezintă variații considerabile, ce reflectă nu numai reacțiile sale la tendințele culturale ale epocii, dar și evoluția sinuoasă a propriei sale existențe; de altfel, o parte din material a fost extrasă nemijlocit din jurnalele sale. Se pot distinge astfel foarte ușor urmele presiunilor și ale dilemelor psihologice din anii studenției sale, inclusiv cele lăsate de relația ambivalentă cu tatăl său; la fel de identificabile sînt și repercusiunile traumatice ale rupturii logodnei cu Regine Olsen, Kierkegaard făcînd referiri indirecte la acel eveniment astfel încît ea, dacă le-ar fi citit, să le poată înțelege. Acest lucru conferă

anumitor părți ale scrierii un aer artificial care a fost întîmpinat cu înțelegere de urmașii săi moderni, dar care a produs o reacție mai reținută din partea comentatorilor mai înclinați spre critică. Oricum, propria sa experiență și-a lăsat, fără îndoială, o puternică amprentă asupra modului în care prezintă relațiile dintre diferitele concepții despre existență.

Esteticul și eticul

Oricum ar fi privită, *Sau / Sau* este o carte remarcabilă, și nu e de mirare că ea a fost întîmpinată cu un fel de consternație fascinată atunci cînd a apărut. Cele două concepții asupra vieții, cea estetică și cea etică, sînt prezentate sub forma unor notații și scrisori strînse în volum de către un editor. Notațiile sînt atribuite reprezentantului poziției estetice, numit „A", iar scrisorile — destinate lui A — aparțin unei persoane mai în vîrstă, „B", susținător al eticului și care este de profesie, ne spune editorul fictiv, judecător. La prima vedere, însemnările lui „A" par deliberat scrise să stîrnească nedumeriri; ele etalează o uimitoare varietate de stiluri și abordează subiecte atît de variate încît nimic nu pare să le țină laolaltă. Ele cuprind aforisme risipite și observații personale, reflecții asupra tragediei (*Antigona*), asupra operei sau a erotismului (*Don Giovanni* de Mozart), aprecieri asupra modului în care Goethe tratează legenda lui Faust, și se încheie cu descrierea extinsă, sub formă de jurnal, a unei seducții concepute cerebral și planificate în detaliu. E foarte posibil ca tocmai această

ultimă parte să fi fost — așa cum, mai tîrziu, va nota dezamăgit Kierkegaard — cel puțin în parte, cauza succesului inițial al cărții. Modul difuz de prezentare a ideilor și aparenta lipsă a unui sens coagulant în această secțiune a cărții — ceea ce trebuia să sugereze fragilitatea inerentă punctului de vedere al lui „A" — contrastează puternic cu forma părții a doua. În această parte, ni se oferă spre lectură două extrem de lungi epistole ale lui B. Scrise într-o proză echilibrată și îngrijită, ele lasă impresia că au fost concepute ca să scoată în relief „sclipirea" efervescentă și conștientă de sine a presupusului lor destinatar. În același timp, prin intermediul criticii pe care judecătorul o formulează la adresa poziției lui „A", epistolele ajută la precizarea sensurilor în care Kierkegaard utilizează cei doi termeni, „estetic" și „etic", atunci cînd desemnează două viziuni și două moduri de existență opuse. Într-o anumită măsură, această lămurire reiese și din lunga expunere asupra semnificației căsătoriei care este subiectul primei scrisori. Totuși, formularea generală cea mai inteligibilă a ideilor lui Kierkegaard se găsește în a doua scrisoare a lui B, text devenit celebru sub numele de „Echilibrul dintre estetic și etic în compunerea personalității".

Unii scriitori au interpretat diviziunea în cauză în termenii opuși ai unor polarități teoretice mai familiare, precum hedonismul și moralitatea convențională, sau în termenii distincției kantiene între înclinațiile senzoriale și imperativele rațiunii. Ecouri ale ambelor tipuri de interpretări pot fi regăsite într-un număr de remarce ale judecătorului. Cu toate acestea, „Echilibrul" este o scriere densă și alambicată în care o

multitudine de idei sînt strînse laolaltă într-un mod destul de confuz. Iată de ce dihotomii atît de simple precum cele propuse mai sus nu pot oferi decît un ghid insuficient. Deși se afirmă, chiar de la începutul scrisorii judecătorului, că interesul principal și obiectul modului estetic de existență constă în căutarea plăcerii, devine repede clar că această caracterizare nu este nicidecum completă. „Estetismul", așa cum este înțeles de Kierkegaard, într-un mod generos și oarecum idiosincratic, poate lua diferite înfățișări: el se manifestă la diferite niveluri de sofisticare și de conștientizare, ramificîndu-se în direcții ce depășesc simpla căutare a plăcerii de dragul plăcerii. Ceea ce afirmă Kierkegaard despre acest mod se apropie mai mult de atitudinile romantice ale secolului al XIX-lea decît de hedonismul mundan asociat cu cea mai mare parte a literaturii filozofice a secolului al XVIII-lea. Același lucru se poate spune și despre „etic". În cazul acestuia, era de neevitat invocarea importanței unor îndatoriri și a unor responsabilități bine precizate; dar am răstălmăci concepția globală a lui Kierkegaard dacă am presupune că eticul s-ar putea reduce fie la o simplă conformare la normele sociale recunoscute, fie la supunerea kantiană la verdictele rațiunii practice. Adevărul este mai complex și mai puțin evident decît sugerează aceste interpretări limitate; el are, în plus, semnificative puncte de contact cu alte implicații, mult mai profunde, ale poziției lui Kierkegaard.

Dacă așa stau lucrurile, să considerăm chestiunea mai în detaliu, începînd cu o analiză a individului estetic. Deși Kierkegaard susține că nu există „didacticism" în *Sau / Sau* (CUP 228), este discutabil că el

se mărginește pur și simplu la prezentarea a două puncte de vedere rivale, lăsînd cititorului întreaga libertate de a decide care, în cele din urmă, trebuie preferat. În primul rînd, pentru că poziția eticistă este a doua, avînd astfel ultimul cuvînt. În al doilea rînd, pentru că ni se dă impresia că „B“ are, într-un sens fundamental, cunoștință de atitudinea lui „A“; el i-a înțeles motivațiile, fiind astfel în măsură să i le dezarticuleze cu critica lui. Pe măsură ce judecătorul își derulează argumentele, devine clar că, pentru el, condiția unei persoane de tipul lui „A“ este una patologică, în special în două privințe decisive, ce par a fi legate una de alta.

Se arată, mai întîi, că omul care trăiește estetic nu deține un adevărat control, nici asupra lui, nici asupra situațiilor în care se află. Existența sa tipică este *ins Blaue hinein*; el tinde să trăiască „pentru prezent“, pentru tot ceea ce clipa trecătoare îi poate oferi ca divertisment, atracție, interes. Fără angajamente precise și permanente, risipit în „imediatul“ senzorial, el poate face sau gîndi un lucru acum, contrariul lui mai tîrziu; viața sa se scurge astfel fără „continuitate“, este lipsită de stabilitate și de puncte de reper, își schimbă cursul în funcție de dispoziție sau de circumstanțe, este „asemeni scrisorii unei vrăjitoare din care acum se poate înțelege ceva, iar mai tîrziu altceva, după cum o întoarce fiecare“. Dar nu trebuie să deducem de aici că un astfel de om ar fi condus doar de impulsuri; dimpotrivă, el poate fi reflexiv și calculat, asemeni seducătorului al cărui jurnal se găsește printre hîrtiile lui „A“. Dacă, totuși, se întîmplă să-și fixeze obiective mai îndepărtate sau

se decide să urmeze anumite maxime, nu o face decît într-un spirit pur „experimental“: va continua doar atîta timp cît ideea îl atrage, iar posibilitatea de a renunța în momentul în care obosește, se plictisește sau i se oferă o perspectivă mai atrăgătoare, rămîne mereu deschisă. Această „gimnastică experimentală“ în sfera practică poate fi văzută, în fapt, ca un pandant al sofisticii în sfera teoretică. Căci, chiar dacă apar unele variații, viața este văzută ca o succesiune de posibilități ce pot fi contemplate sau experimentate, iar nu ca o sumă de proiecte care trebuie realizate sau de idealuri care trebuie atinse.

Aceste atitudini sînt considerate a fi simptomatice pentru ceea ce judecătorul crede a fi specific punctului de vedere estetic și totodată revelator pentru totala sa inadecvare. Așa cum se exprimă el, estetistul „așteaptă totul din afară“; raportarea sa la lume este în esență pasivă, lucru vizibil în faptul că satisfacția sa este finalmente asigurată de condiții a căror prezență — sau realizare — este independentă de voința sa. Supunerea la contingent, la „accidental“, la ceea ce apare neprevăzut în derularea evenimentelor, poate lua o varietate de forme. Cîteodată ea este o angrenare a ființei în anumiți factori „externi“, precum posesiunea sau puterea sau chiar prețioasa afecțiune pentru o altă ființă umană, dar și în unii care sînt intrinseci individului, precum sănătatea sau frumusețea fizică. Ideea este că, în toate situațiile de acest tip, persoana se află la voia întîmplării, a „ceea ce poate să fie sau să nu fie“; modul său de viață este legat de lucruri care sînt, prin natura lor, nesigure și trecătoare, și nici o decizie a sa nu va putea asigura

vreodată atingerea sau păstrarea lor, sau chiar posibilitatea de a se bucura de ele după ce le-a obținut. Iar atunci cînd acestea îl vor părăsi — o chestiune, în cele din urmă, pur aleatorie — i se va părea că existența lui nu mai are nici un sens; el va simți, cel puțin pentru o vreme, că a fost lipsit de ceea ce face ca viața să fie prețioasă. Așa cum spunea Kierkegaard în altă parte, într-o astfel de perspectivă sinele este „un dativ, precum acel « mie » al copilului...; conceptele sale sînt: norocul, ghinionul, destinul" (SD 51). Semnul distinctiv al individului estetic este tocmai că el nu caută să impună un curs coerent vieții sale, care să își aibă originea într-o concepție unitară a ceea ce este și a ceea ce ar putea să fie existența sa, ci mai degrabă se lasă în voia lui „fie ce-o fi". O reflecție interioară îl poate face conștient de asta, însă sînt șanse mari ca ea să producă un sentiment generalizat de disperare în persoana în cauză; întreaga sa viață, și nu numai anumite aspecte ale ei, poate apărea dintr-o dată fără sens și cu un fundament incert. Aceste considerații ne conduc mai departe la un alt aspect, extrem de important, al perspectivei estetice, unul pe care judecătorul îl comentează pe larg.

Se susține mai departe că o astfel de conștientizare chiar dacă are loc, poate fi reprimată sau ignorată și că, oricum, consecințele sale profunde pot fi foarte ușor eludate. Starea de disperare în fața vieții și a fundamentelor sale este un element necesar pentru ca individul estetic să recunoască, de fapt, că scăparea sa nu este decît într-o formă „superioară" de viață. Din păcate, individul nu este dispus să facă acest pas decisiv în direcția eticului, căci e prea legat

de propriul său mod de viață și de gîndire pentru a încerca să se elibereze. El caută în schimb, printr-o mulțime de stratageme, să țină adevărul la distanță de el. Se întîmplă astfel atunci cînd încearcă să-și depășească insatisfacțiile interioare prin diverse tipuri de activitate: el poate alege calea „demoniacă“, asemeni lui Faust, sau pe cea a „respectabilului“ întreprinzător care își vede hotărît de afacerile sale. Individul poate alege însă și o cale mult mai insidioasă. Există, formula Kierkegaard undeva, „o interacțiune dialectică între cunoaștere și voință“ care îngreunează aprecierea noastră și ne împiedică să afirmăm tranșant dacă o persoană încearcă în mod conștient să se sustragă unei situații pe care o percepe (chiar dacă într-un mod inconștient) ca dificilă, sau dacă, dimpotrivă, interpretarea pe care o dă condiției sale face din alegere și schimbare două concepte inutilizabile. Se pare că a doua posibilitate trebuie privită ca adevărată în cazul nostru.

În acest mod, printr-o stranie modificare a poziției estetice, un om poate ajunge să considere că tristețea, și nu plăcerea, reprezintă adevăratul „înțeles al vieții“, gîndind cu o satisfacție perversă că are, în sfîrșit, la dispoziție ceva de care nu poate fi privat. El o poate privi ca pe o stare în care este sortit să trăiască; statutul său, ceea ce este el și ceea ce simte — toate acestea par că derivă inexorabil din natura lucrurilor. De aceea el poate atribui cauza nefericirii sale unui lucru fix și inalterabil în trăsăturile sau în relațiile sale cu celelalte lucruri: el are o „proastă dispoziție“, sau a fost nedreptățit de o altă persoană. În mod alternativ, se poate întîmpla ca el să se carac-

terizeze pe sine în termeni grandilocvenți, precum „individul nefericit“ sau „eroul tragic“, termeni care îi determină oarecum locul și soarta în lume. Ar mai putea să-și găsească refugiu în *Weltschmerz*-ul romantic, utilizînd un ton de pesimism deziluzionat și tratînd chestiunile în care sînt necesare decizii practice ca și cum nu ar avea nici o semnificație majoră: orice ar face un om, el va sfîrși în cele din urmă prin a regreta. Din toate ideile de acest tip pare să răzbată o seninătate prefăcută; cineva ar putea chiar simți o mîndrie ascunsă adoptîndu-le, căci implicațiile lor duc inexorabil către „un fatalism deplin, care are întotdeauna ceva seducător în el“ (EO II 241). Acceptînd un punct de vedere fatalist sau determinist, individul se dezbară în mod tacit de răspunderea pentru condiția în care se află, ca și de obligația de a face ceva pentru a o remedia. Se sugerează, totuși, că această acceptare nu este nimic altceva decît un pretext, o acoperire îndărătul căreia el își ascunde hotărîrea sa nemărturisită de a rămîne într-o stare din care ar putea mai tîrziu, dacă ar decide astfel, să se elibereze.

Una peste alta, analiza pe care Kierkegaard o face poziției estetice este condusă cu o subtilitate psihologică și cu o atenție pentru detaliu care nu pot fi expuse într-o descriere sumară ca aceasta. De aceea am fost nevoit să mă opresc aici doar la temele sale centrale. Așa cum am arătat deja, Kierkegaard utilizează categoriile sale fundamentale într-un mod extrem de elastic. Lucrul acesta îi permite să scoată în relief legături neașteptate între fenomene aparent diverse, într-un mod pe deplin edificator. Însă nu de

puține ori utilizarea lor extinsă afectează sensul lor determinat, iar un cititor al „Echilibrului" poate fi scuzat în cazul în care se mai întreabă, din cînd în cînd, dacă nu cumva există ceva care să poată fi interpretat, cu puțină ingeniozitate, ca „mod de existență estetic". Dar asta nu este singura problemă care poate apărea. Căci nu este mereu clar dacă Kierkegaard vorbește de conștiința estetică în termeni generali sau dacă, dimpotrivă, el nu se ocupă decît de o manifestare particulară a ei, relevantă pentru propria sa perioadă și cultură. E neîndoielnic, în acest sens, că era conștient că multe din ideile sale se raportau la curentele de gîndire și de comportament predominante în epoca sa. Într-un anumit loc, de exemplu, se spune explicit că „melancolia" estetică, neputința de a „dori profund și sincer" constituie o boală care „bîntuie în tinerele state Germania și Franța" (EO II, 193). Există, de asemenea, o paralelă vizibilă între modul în care judecătorul descrie anumite atitudini tipic estetice și condamnările de mai tîrziu ale lui Kierkegaard, din *Epoca actuală* și din alte scrieri, la adresa tendințelor implicite în etosul social prevalent al timpului său: absorbția în „exterioritate", absența unui sentiment limpede de identitate și de responsabilitate, complacerea în acceptarea unor mituri deterministe în dauna unor serioase angajamente practice, un cult răspîndit al unei indiferențe ascunse sub masca unei detașări sofisticate. Așa cum vom descoperi mai departe, aceste acuzații consună cu analiza critică ulterioară a influenței exercitate de metafizica lui Hegel asupra contemporanilor săi.

Ar fi totuși o eroare dacă am identifica, fără nici un fel de rezerve, modul în care se raportează Kierkegaard la Hegel în momentul scrierii lui *Sau/Sau* cu cel manifestat în cîteva din polemicile mai tîrzii împotriva „sistemului". După cum se știe, și așa cum titlul însuși sugerează, cartea a fost parțial concepută ca un protest împotriva ideii hegeliene că forme distincte de conștiință urmează una alteia într-o succesiune în mod necesar dialectică, punctele de vedere care se opun fiind treptat reconciliate în fazele superioare ale desfășurării progresive a spiritului universal. În opinia lui Kierkegaard, tranziția de la un mod de existență la altul se supunea unui cu totul alt model. Ea nu putea fi realizată decît printr-o alegere personală, liberă și ireductibilă între alternative. Mai mult, înseși alternativele trebuiau văzute ca fiind în esență incompatibile și nu ca și cum ar putea fi în vreun fel armonizate sau „mediate" în lumina unei intuiții teoretice cuprinzătoare. Totuși, în ciuda acestor considerații, rămîne o evidență că tabloul sferei etice care reiese din „Echilibrul" nu este complet lipsit de conotații hegeliene. În primul rînd pentru că trecerea de la sfera estetică la cea etică se face ca o mișcare spirituală progresivă. În conștiința estetică apar crize care, în cazul fericit, „cheamă" adoptarea unei noi forme de viață, chiar dacă nu în acest fel vor fi ele depășite. De altfel, judecătorul remarcă în termeni cu rezonanțe hegeliene că „vine o vreme în viața unui om cînd schimbarea devine urgentă, spiritul însuși cerînd o formă superioară în care se va înțelege pe sine ca spirit" (EO II 193). Ni se spune mai departe că eticul nu „anihilează esteticul" cît îl

„transfigurează" — o observație care redă, nu întru totul adecvat, modul în care Kierkegaard gîndește în general medierea. Fundalul hegelian se decelează însă cel mai bine în critica pe care judecătorul o face relației care se stabilește între individual și universal la nivel etic.

Într-un sens esențial, descrierea punctului de vedere etic pare să se concentreze obsesiv pe individ. Personalitatea individului este „absolutul", ea este „propriul ei scop și propria ei finalitate". Descriind apariția și dezvoltarea caracterului etic, judecătorul ia ca fundamentală ideea „alegerii de sine", care este văzută în strînsă legătură cu ideile de autocunoaștere, autoacceptare și autorealizare. Subiectul etic este înfățișat ca unul care se consideră pe sine un „obiectiv" sau o „mulțime de sarcini". Spre deosebire de estetist, care este fără încetare preocupat de exterioritate, atenția acestuia este orientată către propria sa natură, către realitatea sa substanțială ca ființă umană cu anumite aptitudini, înclinații și pasiuni, dar, mai ales, cu capacitatea de a le controla și de a le cultiva. Există deci un sens în care se poate spune că el își asumă, în mod conștient și deliberat, responsabilitatea asupra propriei vieți. El nu consideră, așa cum înclină să facă estetistul, că trăsăturile și dispozițiile personale sînt date naturale imuabile cărora trebuie să li se supună docil; dimpotrivă, el le privește ca pe o provocare — cunoașterea de sine nu este „o simplă contemplare", ci o „reflecție asupra sa care în ea însăși este acțiune" (EO II 263). În plus, printr-o astfel de înțelegere interioară și de autocunoaștere critică, un om poate ajunge să recunoască

nu numai ceea ce el este în mod empiric, dar și ceea ce el aspiră să devină. În acest sens invocă judecătorul „sinele ideal" care nu este altceva decît „imaginea către care va trebui să tindă în devenirea sa" subiectul etic. Cu alte cuvinte, trebuie să acceptăm că viața și comportamentul individului etic sînt infuzate și orientate de o concepție asupra sinelui bine fundamentată de înțelegerea realistă a propriilor sale potențialități și imună la vicisitudinile posibilelor accidente sau capricii ale sorții. El nu este, așa cum am văzut că este estetistul, o pradă ușoară a întîmplării, căci el nu se lasă în seama puterii arbitrare a circumstanțelor exterioare și a contingențelor imprevizibile. Din punctul de vedere pe care îl adoptă, succesul sau eșecul său nu pot fi evaluate numai în măsura în care își găsesc împlinire în lume proiectele sale. Ceea ce contează finalmente este identificarea lui totală cu aceste proiecte; spiritul în care lucrurile sînt făcute, energia și sinceritatea cu care ele sînt pornite și urmărite, iată ceea ce este relevant în cazul lui — și nu consecințele vizibile ale acțiunilor întreprinse.

Toate acestea sună familiar și apar într-un fel ca niște prelungiri ale doctrinelor clasice ale liberului arbitru cu origini la stoici și chiar mai înainte. În același timp însă concepția prezentată mai sus denotă afinități de substanță cu ideile kantiene mai apropiate temporal de Kierkegaard. Așa cum am arătat mai înainte, conceptele fundamentale ale lui Kant erau libertatea și independența conștiinței morale, individul necunoscînd alte condiționări în afara celor care derivă din natura lui ca ființă autonomă. În plus,

specific poziției lui Kant era faptul că aprecierile de ordin moral nu țineau decît de calitatea voinței agentului; ceea ce conta era de ce și pentru ce a acționat așa cum a acționat și nu dacă a reușit sau nu să îndeplinească ceea ce și-a propus. Ambele aspecte se regăsesc la Kierkegaard, reflectate, pentru a nu spune amplificate, în descrierea punctului de vedere moral. Totuși, această descriere — cel puțin sub forma în care este prezentată — poate apărea cititorului ca total inadecvată, fie și numai pentru că încearcă să interpreteze viața etică într-un mod care minimalizează conținutul ei. Căci este discutabil ca o persoană care trăiește o astfel de viață să poată fi văzută în același timp și ca o persoană care respectă normele și valorile ce se impun tuturor în mod legitim și o privesc pe ea în aceeași măsură ca și pe ceilalți. Și acesta este punctul în jurul căruia însuși „B“ ar vrea să zăbovească mai mult. Fără nici o îndoială că judecătorul iese din cadrele abordării sale atunci cînd respinge ideea că „forma superioară“ încorporată în perspectiva etică ar fi ceva pe care fiecare persoană ar fi îndreptățită să o interpreteze după gusturile și sentimentele sale. O astfel de concepție, amintind de „experimentalism“ și derivată dintr-un soi de romantism, aparține de drept domeniului estetic, nu celui etic. Categoriile fundamentale ale eticului sînt „binele și răul“ și „datoria“, ele fiind folosite ca și cum ar avea, în mod necesar, o semnificație comună tuturor celor ce le invocă. Avînd acestea în minte, putem afirma fără să greșim că individul etic „exprimă, prin viața sa, universalul“. Dar dacă așa stau lucrurile, cît de mult este această afirmație com-

patibilă cu teoria sinelui complet autonom propusă mai sus? Ceea ce pare să se sugereze aici este că valorile unui astfel de om își au sursa lor ultimă în însăși persoana lui: pe de altă parte, dacă el acceptă că există îndatoriri recunoscute social care i se impun și lui, oare nu este el obligat să renunțe la independența sa funciară pentru că este pus, încă o dată, într-o poziție de subordonare față de lumea exterioară?

Se pare că doctrina kantiană a rațiunii practice a fost invocată tocmai pentru că oferea o soluție acestei aparente dileme. Potrivit acestei doctrine, subiectul moral caută să se conformeze acelor principii autoimpuse care satisfac testul de consistență cuprins în „imperativul categoric" al lui Kant — anume ca rațiunea acțiunii sale să poată fi „concepută ca o lege universală". Un respect pentru o astfel de consistență este intrinsec „naturii raționale" comune tuturor oamenilor în calitatea lor de agenți morali. De aici se putea susține că, pentru ca individul etic să exprime ceea ce „B" considera a fi „natura sa cea mai intimă", era suficient ca acțiunile sale să fie guvernate de reguli care îndeplinesc cerința de mai sus, acceptarea lor generală fiind astfel garantată. Totuși, e departe de a fi clar dacă judecătorul ar dori să subscrie la o asemenea descriere austeră, iar ceea ce se spune de fapt în „Echilibrul" amintește de soluția hegeliană a problemei mai degabă decît de cea kantiană. Printre alte lucruri, Hegel a criticat și criteriul kantian de moralitate pentru că era prea abstract pentru a oferi un ghid sigur și pentru că putea justifica orice principiu, chiar și pe cel mai imoral, dacă era adoptat

pe scară largă fără nici o opoziție. În schimb, se impune să recunoaștem că datoriile morale erau „înrădăcinate în solul vieții civile". Cu alte cuvinte, conținutul și autoritatea cerințelor morale derivau din practicile și instituțiile societăților actuale, acestea constituind un cadru inteligibil a cărui rațiune de a exista putea fi apreciată de subiectul etic și în termenii căruia el își putea împlini potențialitățile ca ființă liberă și conștientă. De aceea nu va exista nici un conflict între aspirațiile individuale și exigențele existenței comunitare; ca parte integrantă a societății din care face parte, individul acceptă drepturile și obligațiile pe care ea i le impune. Și această impunere nu ia forma unor constrîngeri străine, ea nu face decît să ofere o formă obiectivă valorilor și intereselor pe care individul și le recunoaște ca proprii. Iată în ce mod imperativele conștiinței individuale (asupra cărora Kant a insistat pe bună dreptate) sînt reconciliate în final cu imperativele inerente unei concepții sociale asupra vieții morale.

Trebuie să admitem că teoria lui Hegel se bazează pe cîteva prezumții discutabile despre structura rațională a tipurilor de societate la care se gîndea el. Aceste supoziții proveneau din filozofia istoriei pe care o profesa el și au ridicat probleme care nu pot fi atinse aici. Cu toate acestea, multe din remarcele judecătorului arată că el înțelegea eticul în sensul conceptului hegelian de *Sittlichkeit* prezentat mai sus. El spune, de exemplu, că sinele a cărui dezvoltare cade în sarcina individului etic nu trebuie să fie gîndit ca existînd „în izolare", așa cum susțin anumite doctrine „mistice". Individul etic se află în „relații

reciproce" cu spațiul public și cu condițiile materiale de viață și de aceea sinele pe care el încearcă să-l realizeze este „un sine social, civic", iar nu unul abstract care „se potrivește pretutindeni și deci nicăieri". Și judecătorul vorbește ca și cînd a te căsători, a avea o slujbă sau o ocupație folositoare, a asuma responsabilități civile și instituționale sînt toate la fel de esențiale din acest punct de vedere. Dar asta nu însemna totuși că îndatoririle care derivau de aici se înfățișau unui asemenea individ ca niște limitări externe, „străine de personalitatea lui", ca niște obstacole în calea libertății sale. Spre deosebire de estetist — „omul accidental" pentru care „întîmplătorul joacă un rol esențial" — omul etic se identifică cu imperativele cărora trebuie să li se supună în calitatea sa de membru activ al societății, personalitatea sa fiind impregnată cu spiritul de care erau pătrunse aceste imperative. În acest sens, universalul nu era ceva „în afara individului", dimpotrivă, el era una cu el, individul dîndu-i expresie concretă prin îndeplinirea liber consimțită a acelor obligații pe care și le asuma ca proprii. Acesta era „secretul conștiinței": viața individuală exprima „în același timp universalul, dacă nu într-un mod nemijlocit, cel puțin potrivit posibilității sale" (EO II 260). În acest fel, prăpastia dintre cele două concepte, care părea să amenințe unitatea și coerența perspectivei etice, a fost aparent evitată.

Dar cît de cuprinzătoare se arăta în cele din urmă poziția expusă în „Echilibrul"? Oferă ea singura alternativă la modul estetic de existență cu care este comparată? Și, mai important, în ce măsură se poate spune că rezolvă ea toate problemele cu care se con-

fruntă un om în cursul vieții sale? Pînă și judecătorul pare cîteodată să aibă îndoieli în ultima privință: și aici, dar și mai tîrziu în *Etape pe drumul vieții*, unde judecătorul reapare, este posibil să decelăm constrîngeri și tensiuni în subtextul prozei sale pline de încredere. Așa cum am văzut, există pasaje în care el pare preocupat în special de calitatea subiectivă, de textura de experiențe a vieții celui ce și-a asumat conștient punctul de vedere moral. Cu toate eforturile făcute în altă parte de a integra universalul în conținutul eticului, fapt este că, în aceste contexte, accentul judecătorului nu cade pe aplicabilitatea unor standarde general acceptate, ci mai curînd pe modalitățile în care agentul intră în relație cu lumea, ca și pe adîncimea convingerilor și a sincerității care derivă din ele. Și este greu să separăm o asemenea accentuare de preocuparea care subîntinde ideea că, în cele din urmă, fiecare persoană trebuie să-și găsească propria sa cale printr-un proces de înțelegere interioară care să țină seama de unicitatea individualității sale și care ar putea — oricît de paradoxal ar părea — să o poarte dincolo de frontierele eticului propriu-zis. Suspiciuni chinuitoare despre suficiența perspectivei etice și a categoriilor sale fundamentale ies la lumină către sfîrșitul expunerilor judecătorului din *Sau/Sau* și din *Etape*... În ambele cazuri, dar mai ales în ultimul, el recunoaște dificultățile extreme cu care se pot confrunta anumiți indivizi „excepționali" atunci cînd încearcă să realizeze universalul etic în viețile lor. Dar și aici, problemele ridicate sînt atinse într-un mod foarte precaut, cu mari rezerve și cu o reținere evidentă de a enunța o concluzie tranșantă.

În *Teamă și cutremurare*, pe de altă parte, îndoielile pe care le ridică aceste probleme sînt exprimate într-un mod deschis și elocvent, într-o dispunere care contrapune explicit imperativele eticii celor ale religiei. Frontiera care, mai mult indirect și ezitant, fusese evocată în „Echilibru“ este, aici, în sfîrșit trecută.

Suspendarea eticului

Autorul cărții *Teamă și cutremurare* — ascuns sub pseudonimul Johannes *de silentio* — nu pretinde că ar fi un filozof, cel puțin nu în sensul hegelian, la modă, al termenului. Și nici nu vrea să lase impresia că ar fi un creștin convins care ar vorbi din punctul de vedere al religiei. Indiferent de intențiile sale, ceea ce spune vizează evident chestiuni ce puteau fi ușor recunoscute de către cititorii săi ca avînd atît semnificații filozofice, cît și religioase. Deși Kierkegaard însuși adoptă perspectiva etică, el pare în același timp pe deplin conștient de limitele evidente ale acestei poziții; mai precis, ceea ce-l preocupă în primul rînd este incapacitatea eticului de a da seama de fenomenul credinței. Accentul lui pe această chestiune poate fi considerat, bineînțeles, ca esența unui nou tip de abordare, care se deosebește fundamental de cele practicate de Kant și de Hegel. Deși în modalități foarte diferite, și unul și celălalt au căutat să asimileze sau să subordoneze noțiunea de credință religioasă altor categorii ale gîndirii — Kant tratîndu-i asertiunile ca postulate ale rațiunii practice sau

morale, Hegel privind-o ca pe o prefigurare, la nivelul expresiv sau imaginar al conștiinței, a ideilor care nu vor căpăta o articulare rațională decît în cadrul teoriei sale filozofice generale. În *Teamă și cutremurare* însă credința este înzestrată cu un statut complet independent: ea se întinde dincolo de domeniul gîndirii etice, opunîndu-se oricărei explicații în termeni universali sau raționali. Asta nu înseamnă, totuși, că ea este ceva esențialmente primitiv sau nedemn de respect; ea nu trebuie asemănată cu „o boală a copilăriei de care încercăm să scăpăm cît mai repede cu putință". Dimpotrivă, cartea se încheie cu concluzia că ea constituie de fapt „cea mai elevată pasiune a omului". Mai mult decît atît, de-a lungul întregii cărți există premisa implicită că numai un individ matur, dotat cu sensibilitate morală, este în măsură să recunoască dimensiunea solicitărilor ei misterioase și exigente.

Intenția lui Kierkegaard era să dezvăluie, într-o manieră vie și captivantă, caracterul deconcertant al acestor solicitări. Pentru aceasta, el și-a restrîns analiza la o situație particulară și la aspectele ei semnificative, sperînd astfel să readucă în atenție un concept pe care mulți dintre contemporanii săi îl acceptau în mod formal, dar a cărui autentică semnificație fusese fie tocită de vorbele comode ale prelaților, fie subțiată de raționalizările filozofilor. Procedînd astfel, nu avea nicidecum intenția de a ascunde implicațiile practice ale acestui concept. De fapt, pe măsură ce avansează în analiza cazului ales spre discuție, aceste implicații vor apărea din ce în ce mai șocante, chiar scandaloase pentru cineva care le examinează dintr-o perspectivă exclusiv etică.

Nu se poate nega că exemplul la care s-a oprit a fost bine ales dacă ținem seama de obiectivul pe care și-l propusese. El este extras din povestea biblică a lui Avraam, „tatăl credinței“. Dumnezeu îi cere lui Avraam să-și ucidă fiul, pe Isaac, pentru a i-l oferi ca sacrificiu. Avraam îi urmează toate indicațiile, pînă în momentul cînd este gata să ridice cuțitul funest; în ultimul moment însă mîna sa este oprită și un berbec i se pune la îndemînă pentru a fi jertfit în locul fiului său. Întreaga întîmplare este descrisă ca o probă la care îl supune divinitatea sau ca o încercare spirituală, pe care Avraam o trece cu succes.

Cum ar trebui să reacționăm la o asemenea întîmplare? Nu e nici o îndoială că, pentru Kierkegaard, valoarea ei primordială rezidă în special în descrierea sugestivă a naturii alegerii cu care este confruntat Avraam. El este gata să împlinească voința divină acționînd nu doar împotriva afecțiunii sale naturale față de fiul său, dar și în dispretul unui principiu moral atît de profund înrădăcinat precum cel care interzice uciderea unei persoane inocente. Mai mult, grozăvia acțiunii sale este accentuată de faptul că persoana în discuție era propriul său fiu. Ceea ce i se cerea să facă trebuie să îi fi apărut, așa cum ne apare și nouă, oribil din rațiuni atît umane, cît și etice. Cu toate acestea — așa cum arată Johannes *de silentio* — el nu a încetat să fie proslăvit, din amvon și nu numai, pentru măreția pe care o arată în îndeplinirea unei sarcini atît de respingătoare precum aceea care i-a fost impusă. Or, se pune întrebarea, în ce măsură cei care se pretează la asemenea elogii au o înțelegere

adecvată a ceea ce spun? E suficient să ne imaginăm modul în care un pastor s-ar putea adresa unuia dintre enoriașii săi care ar lua prea în serios posibilitatea de a urma exemplul lui Avraam:

> Dacă preotul ar afla despre intenția acestuia, probabil că s-ar duce la om acasă, și-ar etala toată demnitatea sa ecleziastică și ar striga: „Tu, om vrednic de dispreț, scursură a societății, ce diavol e în tine ca să vrei să-ți omori propriul fiu?" (FT 28)

Și ar putea chiar să se mîndrească cu justețea elocinței sale. Dar ce poate fi just în discursul său? Oare nu l-a preamărit el în predicile sale pe Avraam pentru exact același lucru pe care acum îl găsește condamnabil? Privind dintr-un punct de vedere strict etic, răspunsul nu poate fi decît: ba da. Simplu spus, „exprimarea etică a ceea ce Avraam a făcut este că el a încercat să îl ucidă pe Isaac". Iată un lucru care trebuia privit în față, direct și fără eschivări, de oricine dorea să ajungă la o înțelegere adecvată a situației lui Avraam și a consecințelor acțiunii lui. Autorul pe care Kierkegaard îl ascunde sub pseudonim nu pretinde că l-ar înțelege pe Avraam însuși, că poate să intre în pielea și gîndurile lui. El crede, totuși, că poate expune motivele care îi permit să vorbească de credință într-un asemenea context; el crede, de asemenea, că poate dezvălui (chiar dacă într-un mod indirect) adevărata relație dintre perspectiva etică și cea religioasă — o relație care, în climatul intelectual al vremii sale, era în mod repetat denaturată.

Un mod de a aborda această chestiune spinoasă era de a compara condiția limită a lui Avraam cu cea

a eroului moral sau „tragic". Nu de puține ori, un astfel de erou se vede și el în situația de a face ceva ce îi este profund respingător, fie din cauza unor dispoziții înnăscute, fie pentru că trebuie să încalce puternice constrîngeri morale, fie, foarte posibil, din ambele cauze. Numai că în cazul unui asemenea erou, rațiunea care îl împinge către o astfel de acțiune este ea însăși recognoscibilă din perspectivă etică: exemplul pe care Kierkegaard îl dă este decizia lui Agamemnon de a-și sacrifica fiica, Ifigenia, pentru binele statului. Agamemnon este justificat în propriii săi ochi de faptul că, executînd teribilul act, el „rămîne" încă în interiorul universalului etic. Oricît de mare i-ar fi durerea, oricît de adînci sentimentele de pierdere personală și de remușcare, el are totuși garanția că se conformează exigențelor unui principiu recunoscut, ale unui obiectiv general cu care se poate identifica și care este prioritar față de orice alt considerent. Prin urmare, în circumstanțele grele prin care trece, el se poate aștepta în mod legitim la înțelegerea și la respectul celor ce-l înconjoară — „eroul tragic renunță la ceva sigur pentru ceva și mai sigur, iar ochiul observatorului îl privește cu încredere" (FT 60). El este cel puțin în stare „să se bucure de securitatea universalului", știind că ceea ce el face poate fi apărat în termeni pe care oricine, chiar și victimele sale, îi poate recunoaște și înțelege.

Altfel stau lucrurile cu Avraam, „cavalerul credinței". Eroul tragic, ni se spune, continuă să considere că eticul îi este scopul, „telos"-ul, chiar dacă asta înseamnă subordonarea tuturor celorlalte îndatoriri încercării de a-l atinge. Avraam, în schimb,

transgresează complet eticul, căci are un telos mai înalt în afara lui, „care îl forțează să se dispenseze de acesta". Iar suferința provocată de această „abandonare a universalului" nu poate fi comparată cu nici o suferință ce poate fi resimțită în teritoriul moralei. El rămîne singur și izolat, fără posibilitatea de a-și justifica în fața altora o acțiune ce nu poate apărea altfel, la nivelul gîndirii și al comportamentului rațional, decît ca deosebit de ultragioasă, și chiar absurdă. Ca individ, el s-a pus pe sine într-o „relație absolută cu absolutul". Acțiunea lui nu este justificabilă decît prin referința la un comandament divin adresat numai lui și al cărui conținut este de așa natură încît el nu poate spera să-și facă fapta înțeleasă după standarde omenești. Conform acestor standarde, el este fie nebun, fie pur și simplu ipocrit. Mai mult, chiar încercarea de a se justifica în termeni inteligibili oamenilor nu ar fi altceva decît o tentativă de a scăpa de constrîngerile sarcinii care i-a fost desemnată, sarcină care presupune o datorie absolută față de Dumnezeu, o datorie care transcende domeniul discursului etic și care trebuie împlinită fără a ține seama de tentațiile de a face contrariul. Tocmai rezistînd acestor tentații — de ordin moral, dar și natural — a putut Avraam să iasă cu bine din încercarea la care credința sa a fost supusă. Cu alte cuvinte, el era gata să meargă pînă la capăt indiferent de înspăimîntătoarele consecințe ale angajamentului său paradoxal; în asta constă dreptul său la „măreție" care i se acordă adesea în mod necugetat.

Există o neîndoielnică amărăciune în descrierea pe care Kierkegaard o face impasului acelora care își

urmează în suferință vocația ascunsă și care, procedînd astfel, „merg fără să întîlnească nici un călător". Paginile sale au un puternic iz de experiență personală și lasă impresia că sînt scrise, cel puțin în parte, cu gîndul la propriul său sentiment de izolare înnebunitoare pe care l-a trăit după ruperea logodnei. Ele evocă, de asemenea, stările de debusolare provocate de dilemele practice care nu puteau fi explicate prin categorii generale, dar care lăsau să se perceapă conformitatea față de normele stabilite ca o amenințare a integrității ca individ a fiecărui om. Însă, oricît de impresionante psihologic, astfel de considerații nu sînt suficiente pentru validarea tezelor sale fundamentale. Căci acestea vizează posibilitatea suspendării „teleologice" a eticului de către religios, posibilitate care — într-o reacție nu tocmai nenaturală — a provocat o largă dezaprobare. În primul rînd, afirmația sa că, în anumite circumstanțe, imperativele etice pot fi lăsate deoparte a fost atacată pe motiv că părea să pledeze pentru un „nihilism moral" pe care nici una din figurile retorice ale lui Kierkegaard nu-l putea scuza, și cu atît mai puțin justifica. Invocarea unor credințe care, aparent, provoacă o acceptare în „absurd" cu scopul de a legitima fapte pe care moralitatea le abhoră nu este în nici un fel relevantă. Singurul ei efect este că ne subminează încrederea în toate valorizările noastre, căci ea ne poate face să renunțăm chiar la acelea de care ne simțim foarte siguri. Bineînțeles, se poate obiecta că Avraam, considerat ca un „cavaler al credinței", nu a acționat *in vacuo* și fără vreo justificare; el îndeplinea ceea ce el credea că este voința lui Dumnezeu.

Dar pe ce se baza această credință? Așa cum notase Kant pe un ton sec, în discutarea chiar a exemplului pe care Kierkegaard l-a luat drept model, „nu este imposibil ca, în acest caz, să fi prevalat o eroare". Atunci cînd un comandament presupus divin intră în conflict cu o judecată morală de a cărei justețe nu ne îndoim, avem opțiunea clară de a refuza să i-o atribuim lui Dumnezeu. Iar în ochii lui Kant — așa cum arată în *Religia în limitele numai ale rațiunii* — aceasta era opțiunea pe care, într-un caz asemănător celui descris, un individ onest ar fi ales-o într-un mod firesc și corect.

Din ceea ce spune Kierkegaard ar reieși că există un sens în care el nu intenționează să contrazică această părere. În măsura în care un astfel de individ se definește ca unul care se bazează exclusiv pe etică, judecățile morale care par evidente rațiunii umane apar în ochii lui, în mod sigur, chiar necesar, ca decisive. Din această poziție, întreaga existență umană este văzută ca o „sferă perfectă, suficientă sieși", pe care etica o umple și o desăvîrșește, Dumnezeu însuși fiind redus la un „invizibil punct de fugă". Pentru a fi siguri, oamenii pot utiliza limbajul religios, pot vorbi de datoria de a-l iubi și de a-l asculta pe Dumnezeu; numai că în utilizarea unor astfel de expresii ceea ce ei gîndesc nu este nimic altceva decît un truism. După cum scrie undeva:

> Dacă în acest context, eu... spun că este datoria mea să îl iubesc pe Dumnezeu, nu fac decît să enunț o tautologie, întrucît „Dumnezeu" în sensul total abstract este înțeles aici ca divinul — adică universalul, adică datoria. (FT 68)

În discuția care urmează acestui pasaj, Kierkegaard se întoarce în punctul în jurul căruia se poate spune că se învîrte cea mai mare parte a eseului său. Una este să acorzi supremație eticului; cu totul alta să susții că religiosul poate fi redus la acesta, iar conținutul său exprimat în termeni complet inteligibili rațiunii finite. Dintr-un punct de vedere religios, etica nu va poseda niciodată mai mult decît un statut „relativ"; iar ceea ce Kierkegaard urmărea prin modul în care trata povestea lui Avraam era tocmai să respingă aserțiunea că, din *celălalt* punct de vedere, eticul s-ar putea concepe ca ultim sau suprem. Dar faptul că avea doar o validitate relativă nu însemna că era lipsit de orice validitate: nu decurge din descrierea istoriei lui Avraam că imperativele morale ar fi lipsite de orice fundament sau că ne-am putea dispensa complet de ele. Ceea ce voia să spună era că, privite din perspectiva religioasă, ele luau un alt aspect, primeau o „expresie complet diferită". În parte, părea să sugereze prin asta că obligația de a le respecta deriva în esență dintr-un angajament prealabil față de Dumnezeu, în care acesta este conceput ca un „altul" infinit și absolut care transcende rațiunea și înțelegerea umană: „individul singular... își determină relația cu universalul în funcție de relația sa cu absolutul, iar nu relația sa cu absolutul în funcție de relația sa cu universalul" (FT 70).

Într-un anumit sens, este posibil să privim *Teamă și cutremurare* doar ca pe o lucrare în care Kierkegaard vrea să readucă în discuție conștiința religioasă pe care teoreticienii contemporani, și în special cei de tendință hegeliană, o resping sau o prezintă distor-

sionat. În viziunea lor, Avraam era condamnabil pentru ceea ce a făcut. Cu toate acestea, credința, așa cum o înțelegea și cum o practica el, este presupusă de conștiința religioasă, și orice încercare de a prezenta „adevărul interior“ al religiei într-un mod care ar elimina sau ar minimaliza implicațiile credinței este cu totul de neconceput. Numai că incapacitatea gîndirii curente de a îngloba perspectiva religioasă nu era nicidecum singurul obiect al preocupării lui Kierkegaard. Aici, ca și în celelalte lucrări „estetice“, ceea ce scrie Kierkegaard nu este un simplu exercițiu de critică academică. Prin revelarea contrastului major dintre punctul de vedere al credinței și acela al suprematiei eticului, el a urmărit, în același timp, să scoată în evidență limitele acestuia din urmă — limite vizibile atunci cînd se încerca explicarea acelor aspecte esențiale ale experienței personale care se dovedeau rezistente la categoriile etice și în fața cărora orice încercare de analiză se dovedea neputincioasă. Așa cum am văzut deja, aluzii la aceste lucruri mai apăruseră și în *Sau / Sau* și în *Etape pe drumul vieții*, în prezentarea pe care o făcea judecătorul poziției etice. Acolo se sugera că un individ s-ar putea crede, la un moment dat, subiectul solicitărilor unei chemări unice ce ieșea din cadrul datoriilor impuse de societate sau al principiilor de comportament universal acceptate. Cu toate acestea, statutul unei asemenea conștientizări nu poate fi decît problematic, iar judecătorul nu arată vreo intenție de a minimaliza consecințele ce apar în încercarea de a urma o astfel de chemare:

El trebuie să realizeze că nimeni nu îl poate înțelege, și trebuie să aibă tăria de a se împăca cu gîndul că

limbajul uman nu are pentru el decît blesteme, iar inima omenească are pentru suferințele sale doar sentimentul că el este vinovat. (SLW 175)

La nivelul credinței religioase, care este tema cărții *Teamă și cutremurare*, semnificația acestor sugestii devine în sfîrșit pe deplin manifestă. Chiar dacă importanța imperativelor morale nu este negată în sine, absoluta dominație a eticului nu mai poate fi susținută. Dimpotrivă, ea este depășită de o perspectivă în care suficiența de sine a moralității, privită ca o instituție cu bază socială și recunoaștere universală, este explicit pusă sub semnul întrebării. Ideea că o persoană ar putea fi conștientă de o misiune „excepțională", ce trebuie împlinită cu orice preț și în pofida unor evidente obiecții zdrobitoare, nu putea fi pur și simplu trecută cu vederea sau lăsată deoparte, și nici degradată la rolul de „loc comun sau mănunchi de senzații, stări, idiosincrasii, *vapeurs* etc." (FT 69). Concepția lui Avraam despre desemnarea sa de către Dumnezeu dezmințea toate acestea: căutînd să-și îndeplinească chemarea, el era pregătit să reziste dictatelor moralității comune. Dar nu numai atît. El credea că — într-un fel sau altul, și împotriva oricărei posibile previziuni raționale — „își va primi înapoi" fiul pe care a fost chemat să-l sacrifice. A spune că ceea ce a făcut este contrar rațiunii, că a riscat foarte mult și că, poate, a făcut o greșeală, era într-un fel adevărat; totuși, aceste afirmații nu făceau decît să accentueze caracterul cu totul aparte al poziției asumate. Credința în sensul luat aici în discuție nu intra în raza de acțiune a standardelor umane de raționalitate, iar tranziția către implicațiile ei nu era

susceptibilă de a fi justificată în astfel de termeni. Dimpotrivă, ea impunea un „salt" radical, o mișcare spirituală dependentă de un angajament față de ceva care era în mod obiectiv nesigur și, în ultimă analiză, paradoxal.

Pentru a capta integral sensul subiacent al acestor declarații privind adevărata importanță a credinței religioase, este necesar să ne îndreptăm atenția către ceea ce Kierkegaard numea operele sale „filozofice". Acestea vor fi subiectul următorului capitol, dar, înainte de a părăsi literatura „estetică", trebuie să ne întoarcem rapid la o chestiune la care am făcut aluzie la sfîrșitul capitolului anterior.

Să ne amintim că era vorba de afirmația sa că prezentarea sub formă imaginativă a diferitelor moduri de existență a fost aleasă pentru a le destrăma cititorilor săi iluzia că sînt creștini. Așa cum se exprimă în *Punct de vedere*, aceștia trăiau „după categorii estetice sau, în cel mai bun caz, estetico-etice" și deci erau incapabili să aprecieze profunzimea iluziei, a autoiluzionării, în care erau scufundați. Apropiindu-se de aceste persoane prin chiar modurile lor specifice de gîndire și lăsînd inițial impresia că este de acord cu ele, ar fi putut să le facă să vadă dimensiunile și cauzele erorilor lor. Cu toate acestea, oricît de bine intenționat i-ar fi apărut lui Kierkegaard, în considerarea retrospectivă a carierei sale de autor, acest demers, el are un aer puțin cam forțat dacă se iau în considerare conținutul și varietatea scrierilor aflate în discuție. Aceste scrieri oferă adesea impresia puternică de a fi fost motivate, într-un grad considerabil, de preocupări autobiografice, inclusiv de fas-

cinația obsesivă provocată de consecințele eșecului tentativei sale amoroase. În același timp însă, cel puțin în măsura în care este în cauză perspectiva estetică, avem impresia că „iluziile“ pretins cultivate sînt asociate mai curînd cu miturile fataliste sau colectiviste despre condiția umană decît cu ceva ce ar fi conectat în mod specific cu falsa conștiință atribuită „creștinătății“ contemporane lui. Dacă există totuși vreo legătură cu aceasta din urmă, ea pare, în cel mai bun caz, una indirectă. Este însă foarte posibil ca Kierkegaard să nu fi intenționat să spună altceva decît că un individ acordat estetic este predispus să vadă în creștinism ceva care — ca și toate celelalte lucruri — nu cere vreun angajament serios din partea sa. Acesta este pur și simplu „interesant“, un subiect care cere o contemplare detașată și nu o acțiune sau o participare hotărîtă. Oricum, asertiunea sa retrospectivă poate să ne lase impresia că se aplică mai curînd la ceea ce el are de spus, în *Teamă și cutremurare*, despre invadarea perspectivei religioase de către categorii ale gîndirii care aparțineau sferei etice, iar nu celei estetice. Aici este mai ușor de decelat ceea ce el ar fi putut avea în minte.

5
Adevăr și subiectivitate

Descrierea pe care Kierkegaard a făcut-o diferitelor experiențe și moduri de viață a pregătit terenul pentru două lucrări ce aveau să-i aducă reputația de gînditor religios: scurta și relativ condensata scriere *Fragmente filozofice* și amplul, polemicul și adesea repetitivul *Post-scriptum final neștiințific*. Ambele au fost publicate, ca și lucrările anterioare, sub pseudonim — în cazul de față Johannes Climacus (Ion Cățărătorul) — dar de această dată apărea și numele lui Kierkegaard, indicat drept „editor". Oricare ar fi semnificația reală a acestei schimbări, pare logic să presupunem că de această dată părerile exprimate se voiau înțelese ca fiind ale lui personal. Scopul lui Kierkegaard era de a prezenta, cît mai explicit și mai convingător cu putință, semnificația reală a „neînțelegerii dintre filozofia speculativă și creștinism", neînțelegere pe care el o considera foarte răspîndită în atmosfera intelectuală a timpului său. Scrierile sale estetice au putut contribui, deși într-un mod indirect și aluziv, la indicarea modului în care diferitele atitudini psihologice și sociale au contribuit la apariția acestei neînțelegeri. Rămînea totuși esențialul: încercarea de a descrie caracteristicile fundamentale ale acestei neînțelegeri și de a-i identifica presupozițiile

implicite. Acesta era obiectivul declarat, iar țintele principale erau Hegel și cei influențați de el. Totuși, în ciuda intensei sale preocupări pentru tendințele vremii, Kierkegaard credea că diagnosticul lui depășea simpla relevanță contemporană. Implicațiile lui erau mult mai largi; *au fond,* problema în discuție privea chiar natura credinței religioase și a relațiilor acesteia cu gîndirea și rațiunea umană. Modul în care se puneau cîteva dintre aceste probleme la nivelul sferei practice fusese deja indicat în *Teamă și cutremurare.* Aceste probleme reapăreau în *Fragmente* și în *Post-scriptum,* dar ele erau transpuse aici într-un context în care analiza depășea domeniul eticii și limitele rațiunii morale, pentru a pune în centrul atenției credința în accepțiunea specific creștină a termenului, iar nu în sensul ei avraamic.

În spatele ambelor cărți se poate ghici influența a doi autori din secolul al XVIII-lea care, în ochii lui Kierkegaard, puseseră deja serios în discuție anumite aspecte centrale ale doctrinei creștine. Unul era J. G. Hamann (1730–1788), un gînditor nonconformist cu ale cărui scrieri Kierkegaard se întîlnise în anii studenției și ale cărui atacuri intransigente la adresa raționalismului — atît în teologie cît și în alte domenii — par să-l fi marcat cu forța unei revelații. Celălalt era G. E. Lessing (1729–1781), cu al cărui eseu fundamental *Despre proba spiritului și a puterii* pare să se fi întîlnit cîțiva ani mai tîrziu, citind *Credința creștină* a lui Strauss. Despre semnificația influenței lui Hamann vom vorbi la momentul potrivit. Concepțiile exprimate în eseul lui Lessing, în schimb, trebuie luate în considerare imediat, căci Kierkegaard

însuşi recunoaşte că acestea reprezintă punctul de plecare comun atît pentru *Fragmente*, cît şi pentru *Post-scriptum*.

Problema centrală tratată de Lessing privea statutul creştinismului ca religie istoric orientată. Cum de a fost posibilă fundamentarea aserţiunilor sale centrale, inclusiv a propoziţiei conform căreia Cristos a fost fiul lui Dumnezeu, pe presupuse fapte istorice? Acestea nu numai că nu dispuneau de ratificările dovezilor cerute în mod normal de orice cercetare istorică, dar chiar dacă ar fi avut o puternică fundamentare empirică, tot nu li s-ar fi putut acorda mai mult decît o mare probabilitate. Afirmaţiile istorice, oricît de bine atestate ar fi fost, nu puteau atinge gradul de certitudine pe care îl au relatările direct de la sursă sau ale martorilor oculari ai evenimentului în cauză. Cu aceasta nu se epuizau însă dificultăţile. Rămînea de explicat cum de au putut fi folosite aserţiuni privitoare la anumite chestiuni istorice pentru a justifica acceptarea propoziţiilor unui personaj de natură dogmatic transcendentă. Cu alte cuvinte, ce legitima tranziţia de la o mulţime de aserţiuni evident empirice la o alta ţinînd de o categorie complet diferită? După cum scria Lessing:

> Dacă din punct de vedere istoric nu am obiecţii faţă de afirmaţia că Isus a readus la viaţă un om mort, trebuie oare să accept ca adevărat şi faptul că Dumnezeu are un Fiu care are aceeaşi esenţă ca şi El? Care este legătura dintre inabilitatea mea de a ridica o obiecţie semnificativă în faţa evidenţei primului fapt şi obligaţia de a crede ceva ce raţiunea mea respinge?

În fața unor astfel de probleme, Lessing declara, într-un pasaj binecunoscut, că este vorba despre o „falie adîncă și amenințătoare pe care nu am putut să o trec, cu toată convingerea mea, ori de cîte ori am încercat să fac saltul“. Deși nu și-a clarificat suficient poziția, Lessing pare să fi subscris la o concepție „demitologizată“ a mesajului religios, în care acesta este tratat ca și cum ar vehicula cu precădere adevăruri etice pe care doar rațiunea le-ar putea pătrunde. Asemenea adevăruri, pentru că erau universale și atemporale, nu puteau fi fondate pe unele al căror statut era pur contingent sau care erau derivate din ele. Astfel că, dacă se accepta că factorii istorici erau relevanți în acest caz, ei ar fi putut fi astfel doar ca o ilustrare și ca o expresie temporală a unui conținut moral identificabil ca autonom. În accepțiunea preferată a lui Lessing, religia nu era adevărată deoarece o predicau „evangheliștii și apostolii“, ci ei o predicau pentru că ea era adevarată. Or, așa cum afirma el cu altă ocazie, revelația istorică „nu dă rasei umane nimic la care rațiunea umană n-ar putea ajunge pe cont propriu“.

Oricare ar fi concluziile la care a ajuns Lessing, pentru Kierkegaard meritul său principal consta în surprinderea cu acuratețe a naturii dilemei cu care gînditorul german s-a confruntat. Dogmele ortodoxiei creștine nu se conformau rațiunii, și nici nu era posibilă validarea lor prin simple considerații istorice care, oricum, erau problematice prin însăși natura lor. Trebuia deci optat fie pentru efectuarea unui salt „calitativ“ și hotărît de tipul celui încercat de Lessing, fie pentru renunțarea la principiile în cauză în favoarea

unei alternative acceptabile din punctul de vedere al înțelegerii și al raționalității umane: nu era loc pentru o cale de mijloc. Aceasta este tema dominantă ce transpare din *Fragmentele* lui Kierkegaard și care revine, cu variații, și în *Post-scriptum*: înainte de toate, era necesară combaterea concepției potrivit căreia creștinismul ar reprezenta o doctrină justificabilă în mod obiectiv, fie în termenii gîndirii speculative, fie printr-un apel la cunoașterea istorică. Totuși, tratarea acestei teme și a implicațiilor ei a fost făcută de Kierkegaard într-un mod foarte personal.

Rațiune și credință

În ciuda dimensiunilor reduse, *Fragmente filozofice* nu este o carte ușor de citit. Modul de prezentare este oarecum excentric și firul logic suferă întreruperi și tranziții bruște care provoacă uneori o anumită dezorientare. Cu toate acestea, este evident încă de la început că va fi vorba în special de două abordări distincte ale modului în care poate fi descoperit adevărul. Deși problema pare pusă inițial pe un plan foarte general, devine repede clar că interesul major al lucrării este dirijat către problema statutului adevărului religios și a modului în care se accede la el.

Kierkegaard începe prin a pune față în față două răspunsuri diametral opuse la întrebarea originală. Primul este asociat cu Platon și cu doctrina sa a „reminiscenței". În *Menon*, ni se prezintă o evidentă aporie: ce motive avem să sperăm că vom atinge vre-

odată cunoaşterea? Căci dacă adevărul este deja cunoscut, el nu poate fi căutat, iar dacă nu este cunoscut, cum poate fi oare identificat ca adevăr atunci cînd va fi întîlnit? În oricare dintre alternative învăţarea apare a fi conceptual imposibilă. Platon — a cărui preocupare principală o reprezentau tocmai astfel de adevăruri „atemporale" precum cele matematice — susţinea că soluţia consta în a înţelege că învăţarea era posibilă dacă subiectul devenea conştient de ceea ce era prezent, dar într-o stare latentă, în mintea sa şi că rolul învăţătorului era acela de a-i reaminti ceea ce el poseda deja în mod implicit. Era vorba de a capta sau a elibera o cunoaştere care era într-un anume sens deja acolo. „Adevărul — în termenii lui Kierkegaard — nu este introdus în individ din afară, el există în interiorul său." Dintr-o astfel de teorie decurge că rolul învăţătorului nu poate fi niciodată mai mult decît unul pur „accidental", din moment ce aceleaşi rezultate ar fi putut fi obţinute de persoane cu totul diferite şi în circumstanţe cu totul diferite. În opinia lui Kierkegaard, această poziţie era reprezentativă pentru un raţionalism foarte răspîndit printre filozofii speculativi, şi nu în ultimul rînd printre idealiştii timpului. Este adevărat că Hegel însuşi sugerase de mai multe ori că ideea platonică de cunoaştere prin reamintire (*Errinerung*) suportă anumite analogii cu propria sa viziune despre realitate, văzută ca o totalitate generată de principii latente în chiar procesele noastre de gîndire, esenţa sa fiind de aşa natură încît putea fi extrasă printr-o reflecţie filozofică asupra acestor principii. Oricum, şi

indiferent de formele sub care s-ar manifesta, Kierkegaard considera că ceea ce îi unea pe teoreticienii acestei orientări era încrederea deplină în rațiunea umană ca sursă unică a adevărului ultim sau esențial.

Perspectiva opusă — care, în interpretarea lui Kierkegaard, se arată a fi aceea a creștinismului — se bazează pe presupuneri complet diferite de cele pe care el le-a atribuit, cu o oarecare ușurință, gînditorilor din tradiția platoniciană. Argumentele majore ale acestora sînt, în acest caz, nu atît respinse, cît inversate.

Astfel, negînd poziția anterioară, individul nu mai este acreditat cu deținerea unui adevăr ultim ce ar putea fi reactivat printr-un fel de „moșire" filozofică. Dimpotrivă, el este văzut în relație cu ceva extern, ce-l transcende, și față de care este complet străin. El trebuie „caracterizat ca fiind dincolo de limita Adevărului, nu apropiindu-se de el ca un prozelit, ci depărtîndu-se de el" (PF 16). Aceasta sugerează — lucru pe care Kierkegaard îl amintește fără încetare — că înstrăinarea atît de profundă a individului nu este doar un accident sau o incapacitate temporară, ci, mai curînd, o stare de fapt de care el însuși este responsabil și care, ca atare, poate fi descrisă ca una de „păcat" — el nu este doar „în afara adevărului", ci și „polemic" în atitudinea sa față de acesta. Două ar fi consecințele acestui fapt. În primul rînd, adevărul în sensul discutat aici, din moment ce nu este deținut de individ, nu îi poate parveni decît din exterior. În al doilea rînd, individul însuși va trebui să se schimbe în structura sa intimă dacă vrea să fie în poziția de a-l recunoaște; altfel, coruperea și or-

birea din care nu vrea să iasă îl vor împiedica să o facă. Însă acel învăţător capabil şi să ofere adevărul învăţăcelului şi să-l înzestreze cu acea structură interioară necesară pentru a şi-l însuşi nu poate fi o altă făptură umană: el poate fi doar Dumnezeu.

> Cel care îi dă învăţăcelului nu doar Adevărul, ci şi condiţia pentru a-l înţelege, este mai mult decît un învăţător...; dacă e să se facă, numai Dumnezeu o poate face. (PF 18)

În acelaşi timp însă adevărul nu trebuie transmis într-un mod care l-ar copleşi pe învăţăcel sau l-ar împinge la o supunere oarbă, căci atunci el nu l-ar mai accepta de bunăvoie şi într-un mod care să-i ofere libertatea alegerii, ci dintr-un motiv exterior, precum frica. Adevărul ar trebui deci prezentat ca venind de la un egal cu care poate comunica în aceiaşi termeni, ceea ce înseamnă că Dumnezeu trebuie să-i apară sub formă umană. Sîntem confruntaţi, cu alte cuvinte, cu conceptul creştin de incarnare.

Iată un concept paradoxal. Pentru Kierkegaard, el este chiar „Paradoxul Absolut“. Căci el ne cere să credem că există un moment în care eternul intră în sfera temporală, asumîndu-şi limitările existenţei finite, or acest fapt pare să implice o imposibilitate manifestă, ceva ce nu poate fi cuprins între graniţele gîndirii şi înţelegerii umane. De aceea, ei va fi în mod necesar „ofensator“ în ochii raţiunii. La rîndul său, raţiunea „va găsi că este imposibil să îl conceapă, că nu este descoperit de ea, iar atunci cînd va fi anunţat, ea nu va fi capabilă să îl înţeleagă“ (PF 59). Totuşi, el constituie obiectul specific al credinţei, iar asta

confirmă ceea ce Lessing văzuse cu claritate: credința și rațiunea nu pot fi reconciliate, ori una ori alta trebuie expulzată. A rămîne la nivelul raționalității înseamnă a respinge Paradoxul; din acest punct de vedere, el este o „absurditate". Credința, pe de altă parte, se revelează atunci cînd categoriile rațiunii sînt lăsate de o parte, iar individul face „saltul" prin care recunoaște caracterul special al cerințelor învățătorului. Kierkegaard insistă, totuși, asupra faptului că saltul în cauză nu poate fi făcut fără sprijinul învățătorului, căci presupune ceea ce el a numit „condiția", întrucît pînă ce natura învățăcelului nu se transformă printr-un act al grației divine, acesta nu va fi capabil să facă saltul. A presupune altceva ar însemna să acceptăm ceea ce tocmai a fost negat, anume că învățăcelul poate deveni conștient de adevăr doar în virtutea puterilor sale. Se poate spune deci că există două „momente" paradoxale — momentul incarnării și momentul credinței — al doilea fiind corelatul primului, ambele trebuind considerate „miraculoase":

> Dar în acest caz, nu este Credința mai paradoxală decît Paradoxul? Cu siguranță că da; cum altfel ar fi putut avea ea Paradoxul ca obiect, fiind totodată fericită în relația ei cu Paradoxul? Credința este ea însăși un miracol, și tot ceea ce este valabil pentru Paradox este valabil și pentru Credință. (PF 81)

Urmărind descrierea pe care o face Kierkegaard poziției creștine, trebuie să ne reamintim că scopul său în contextul de față nu era — cel puțin aparent — acela de a o apăra sau de a o justifica, ci mai curînd de a atrage atenția asupra consecințelor ei. Din cele

spuse, este evident că, departe de a minimaliza dificultățile intelectuale pe care ar părea că le suscită perspectiva creștină, Kierkegaard s-a străduit să le accentueze, vrînd să scoată în evidență, și nu să ascundă, distanța care o separa de modul normal de gîndire și relevînd obstacolele de care acesta se lovea în mod inevitabil atunci cînd intra în contact cu ceea ce se afla dincolo de puterile sale. În același timp însă el nu a dorit să nege tendința înveterată a intelectului uman de-a căuta să surmonteze limitele ce-i sînt inerente, în efortul van de a cuprinde în propriile categorii sau principii de înțelegere chestiuni care în mod necesar îi depășesc posibilitățile de cuprindere. Kierkegaard a susținut că, în virtutea acestei tendințe, filozofii și teologii erau adesea tentați să asimileze aserțiunile transcendente ale religiei creștine în cadrul concepțiilor familiare sau bine înrădăcinate despre cunoaștere. „De ce, se întreba el ironic, avem filozofi, dacă nu pentru a face din lucrurile supranaturale ceva trivial și comun?" (PF 66) Una din formele pe care le-a luat această tentație a fost încercarea de a demonstra existența lui Dumnezeu prin invocarea exclusivă a unor considerații raționale de tipul celor pe care el le asociase inițial punctului de vedere platonician. O altă abordare, mult diferită, consta nu în a căuta să se tragă concluzii religioase din materialul furnizat de rațiunea pură, ci în a apela la suportul unor dovezi de tipul celor furnizate de istorie. În ambele cazuri însă nu se putea ajunge decît la un eșec, ceea ce Kierkegaard își propusese să demonstreze.

Obiecțiile sale la acest ultim tip de argument, deși importante, se aseamănă mult cu unele ridicate an-

terior de Kant. Acesta considera (după cum făcuse și Hume mai înainte) că rațiunea, luată în sine și independent de orice experiență, era menită să opereze doar cu idei sau concepte și, ca atare, era neputincioasă în a demonstra prin propriile puteri existența a ceva. De aceea, încercările de a stabili existența lui Dumnezeu prin simpla referire la conceptul de Dumnezeu, ca în cazul așa-zisei „demonstrații ontologice", sînt sortite eșecului. Este imposibil să deducem, din simplul concept al unei ființe perfecte, asertiunea substanțială că o astfel de făptură există. După cum arăta Kierkegaard, astfel „nu demonstrez... o existență, ci doar dezvolt conținutul unui concept" (PF 49). „Esența" conceptuală sau ideală a lui Dumnezeu trebuie net distinsă de „ființa sa factuală", iar aceasta este cea care ne preocupă aici. Chiar dacă aș încerca să-i deduc existența din pretinsele manifestări ale lucrării divine în natură, metodă plauzibilă la prima vedere, nu aș obține nimic. Manifestările în cauză presupun o „interpretare ideală" pe care am impus-o în mod tacit faptelor și deci nu mai permit justificări independente pentru concluzia dorită.

Trecute în revistă în acest mod sumar, obiecțiile sceptice la calea urmată în mod tradițional de teologia naturală sînt considerate de Kierkegaard ca irezistibile. Rațiunea nu se poate exercita decît asupra adevărurilor tautologice sau conceptuale, orice aparență a contrariului datorîndu-se prezenței anumitor presupoziții esențiale făcute tacit în avans; însă rațiunea s-ar dovedi complet inutilă pentru o asemenea sarcină. Ce s-ar putea spune atunci despre alternativa deschisă de trecerea de la asemenea cosiderații ab-

stracte la afirmarea pozitivă a revelației? Oare nu există totuși motive serioase pentru a o accepta, de această dată din rațiuni istorice precise? O astfel de abordare — spre deosebire de prima — are, printre altele, avantajul de a face dreptate unui aspect al creștinismului asupra căruia Kierkegaard însuși dorea să insiste. Este vorba despre accentul central pus pe apariția și pe implicațiile unui anumit eveniment istoric. Nu mai surprinde astfel să-l vedem pe Kierkegaard dezbătînd pe larg statutul cercetării istorice și relația acesteia cu credința.

Deși se știe cît de încîlcită este argumentația lui Kierkegaard, putem afirma următoarele lucruri. În primul rînd, Kierkegaard scoate în evidență caracterul ireductibil contingent sau non-necesar al evenimentelor și al schimbării istorice. Teoreticienii care, precum Hegel, au căutat să identifice în mod ilicit adevărul istoric cu categoriile logice sau metafizice, tratînd astfel domeniul istoriei ca materializare a unor relații conceptuale necesare, se înșelau grav. În al doilea rînd, el sugerează că recunoașterea acestei caracteristici a faptului istoric are consecințe importante din punct de vedere epistemologic. Afirmațiile despre trecutul omenirii, fiind contingente și factuale, sînt în mod necesar lipsite de certitudinea proprie adevărurilor demonstrabile ale rațiunii. În plus, afirmațiile menționate nu posedă nici certitudinea care poate fi pe drept atribuită propozițiilor care redau experiențele noastre imediate. Acest lucru este valabil și pentru constatări obișnuite ce-și propun să meargă dincolo de datele indubitabile ale simțurilor — nu trebuie, sugerează Kierkegaard, decît să luăm

în considerare exemplele bine cunoscute ale iluziilor perceptive pentru a realiza că martorul unui eveniment se poate înșela asupra caracterului real al evenimentului la care asistă. Oricum, cel puțin în ceea ce privește afirmațiile istorice, există un decalaj manifest între ceea ce acestea susțin și realitatea lor, un decalaj ce le privează efectiv de garanția logică a adevărului lor. Cum ar trebui tratate atunci aceste afirmații? Categoria aplicabilă în această situație, sugerează Kierkegaard, este aceea de *credință* care implică mai degrabă o „exprimare a voinței" decît o inferență rațională. Avem de a face „nu atît cu o concluzie cît cu o rezoluție", cu un act voluntar care „exclude îndoiala". Astfel concepută, credința riscă în mod inevitabil să fie asociată cu ceea ce este neadevărat; oricum ea trebuie distinsă de cunoașterea în sens strict. Totuși, din ceea ce scrie în altă parte, reiese că este legitim să asociem grade diferite de probabilitate unor afirmații despre evenimente empirice, inclusiv istorice. Putem astfel spune (după cum o face el însuși în *Post-scriptum*) că avem cel puțin o „cunoaștere aproximativă" a evenimentelor. Și aceasta ne duce la al treilea punct, care este și cel mai important.

Este foarte important să facem o deosebire între credința „în sensul direct sau obișnuit" al cuvîntului — sensul relevant pentru asertiunile istorice tipice — și credința în „sensul eminent" asociat cu asertiunea istorică „paradoxală" a creștinismului. Deși credința de primul tip nu poate fi certificată rațional, ea face parte din atitudinile noastre normale față de lume și reprezintă o dimensiune perfect naturală a conștiinței

umane. Credinţa de al doilea tip, pe de altă parte, ne cere să acceptăm ceva ce contravine — după cum am văzut mai devreme — raţiunii şi care paralizează înţelegerea. Decurge de aici că cei ce presupun că obiectul credinţei creştine poate fi justificat într-un fel sau în altul — sau, cel puţin, făcut probabil — printr-un apel la procedurile acreditate ale istoriei, trădează o înţelegere profund greşită a naturii sale. Nu avem de a face aici cu o ipoteză istorică clară, ce poate fi considerată mai mult sau mai puţin veridică, după cum atestă evidenţa documentară disponibilă: „acest fapt istoric, care este conţinutul ipotezei noastre, are un caracter specific, din moment ce nu este un fapt istoric obişnuit, ci un fapt bazat pe o autocontradicţie“ (PF 108). E ca şi cum am presupune că „eternul“, atemporalul, a căpătat existenţă *în* timp; or, a vorbi despre probabilitate într-un astfel de context este, în mod evident, deplasat, este chiar, după cum precizează Kierkegaard, o inducere în eroare voită; „a face o astfel de aserţiune despre Credinţă înseamnă a o ponegri“. Se poate spune că afirmaţia sugerează că această credinţă de care se vorbeşte era mai autentică pentru cei ce au fost efectiv martori ai evenimentelor înscrise în Evanghelii decît ar putea fi vreodată pentru generaţiile ulterioare. Dar aceasta este o presupunere pe care Kierkegaard îşi ia răgazul să o combată. Acceptarea a ceva ce este conceput ca intrinsec paradoxal nu poate fi subiectul capriciilor circumstanţelor temporale. Trebuie să fi fost la fel de posibil ca un martor contemporan să nu priceapă semnificaţia incarnării doar pe baza a ceea ce a văzut sau auzit precum este pentru urmaşii săi care nu au

la dispoziție decît mărturii. Oricum ar fi, ceea ce se prezintă nu poate fi niciodată mai mult decît o „ocazie“ pentru credință.

> Nu există discipol indirect, de ordinul doi. Și primul și ultimul dintre discipoli sînt esențialmente pe același plan, doar că o generație mai tîrzie își găsește ocazia în mărturia unei generații contemporane evenimentului, în timp ce aceasta din urmă găsește această ocazie în contemporaneitatea sa imediată. (PF 131)

Din punct de vedere religios, nici una nu are întîietate asupra celeilalte. În fiecare din cazuri, credința cere nu doar un simplu salt, ci un salt în ceea ce este de negîndit rațional și care presupune asistența divină. Acest lucru este suficient pentru a respinge orice comparație sugerată între diferite puncte de vedere temporale. Credința, așa cum o înțelege Kierkegaard, nu este o chestiune de dovezi sau de condiții de observație mai bune; posibilitatea ei depinde, după cum s-a văzut, de un miracol.

Referirile repetate ale lui Kierkegaard la caracterul miraculos al credinței religioase — ceea ce o face complet incomensurabilă cu orice formă acceptată de cogniție umană — sînt reminiscențe ale faimosului pasaj din *Cercetare asupra intelectului omenesc* de Hume, la care m-am referit pe scurt în Capitolul 2. După cum au arătat unii cercetători contemporani, pot fi identificate paralele de un tip general între poziția epistemologică a lui Hume și perspectiva credinței și a cunoașterii secularizate implicite în *Fragmente*. Ambii încearcă să restrîngă atribuirea certitudinii cognitive la adevăruri necesare ale rațiunii și la pro-

poziții ce redau experiențe senzoriale imediate; în mod asemănător, ambii susțin că inferențele cauzale relative la chestiuni empirice sînt lipsite de justificări raționale, în sensul că nu pot fi demonstrate. Este adevărat că, în timp ce Hume a căutat să explice psihologic asemenea inferențe, în termeni de așteptări uzuale, tradiționale, provenite din experiența regularității pe care am avut-o în trecut, Kierkegaard vorbește despre ele — într-un mod destul de straniu — ca de expresii ale voliției; totuși, chiar și aici, contrastul este atenuat dacă nu se uită modul particular în care el distinge între sensul „ordinar“ și cel „eminent“ al credinței. Aceste paralele capătă o semnificație sporită și aparte în prezentul context. Căci Hume a arătat în *Cercetare* nu numai că existau obiecții de principiu la proiectul unei teologii naturale bazate pe rațiune, ci și că încercările de a fonda afirmațiile religioase pe mărturiile din Scriptură referitoare la aparițiile pretins supranaturale sînt neconvingătoare în fața masei copleșitoare a experiențelor noastre obișnuite despre lume. Astfel, în ultimul paragraf al secțiunii despre miracole, el conchide că „*Religia creștină* nu numai că a fost de la început însoțită de miracole, dar, chiar și azi, ea nu poate fi acceptată de vreo persoană rezonabilă fară intervenția unui astfel de miracol“. Și continuă:

> Rațiunea singură este insuficientă pentru a ne convinge de veracitatea ei. Și oricine este îndemnat de *Credință* să adere la ea, este conștient de miracolul continuu din propria sa persoană, care contravine tuturor principiilor înțelegerii sale și îi dă forța de a crede ceea ce este întru totul contrar obișnuinței și experienței.

În ciuda divergențelor evidente de accent și de ton, similaritatea de ansamblu dintre semnificația concluziilor lui Hume și imaginea lui Kierkegaard despre credință este suficient de mare pentru a naște bănuiala că nu ar fi chiar accidentală. Iar această bănuială pare fondată. Într-o însemnare timpurie de jurnal, Kierkegaard scria cum, citindu-l pe Hamann, dăduse peste o referire la pasajul citat mai sus: „Se putea, remarca Hamann, ca Hume să fi spus aceasta cu un aer disprețuitor și critic, oricum avem aici o dovadă de ortodoxie și de adevăr în gura unui dușman și a unui acuzator — toate îndoielile sale sînt argumente pentru ipoteza sa." Ceea ce pare să-l fi impresionat în mod special pe Kierkegaard — aici și în general în scrierile anti-intelectualiste ale lui Hamann — a fost respingerea de către acesta a teoretizării *a priori* ca sursă de descoperire și de iluminare autentică, și accentul pe care l-a pus pe *Glaube* sau credință, aceasta fiind un dar nemediat și de inspirație divină al viziunii spirituale ale cărei intuiții erau fatalmente umbrite de capcanele logice întinse atît de teologii naturaliști, cît și de metafizicienii speculativi. După părerea lui Hamann, meritul principal al lui Hume constă în subminarea efectivă a tuturor încercărilor de a fundamenta, în termenii rațiunii sau ai simțului comun, afirmații ce nu erau susceptibile de demonstrație prin argumente și care nu intrau în sfera înțelegerii abstracte sau generalizatoare. Deși era un incredibil mînuitor al ironiei, Hume apărea în acest fel — oarecum fără să își dea seama — ca un aliat al înseși religiei pe care o trata în deriziune. După cum am observat, Kierkegaard l-a continuat pe Hamann

în recunoașterea forței obiecțiilor sceptice; dacă principiile religiei creștine erau supuse la certificări de tipul celor atribuite „persoanei rezonabile" a lui Hume, atunci ele trebuiau în mod inevitabil să pară a fi nu atît neavizate, cît absurde. Și tot precum Hamann, Kierkegaard sublinia funcția salutară pe care o îndeplineau aceste obiecții: aceea de a înlătura vechile concepții eronate privind caracterul real al unei asemenea credințe, aducînd astfel în centrul atenției sensul ei esențial decelat dintr-o perspectivă adecvată subiectului. Cei care voiau să justifice credința după standardele cerințelor gîndirii și ale experienței obișnuite erau victimele unei profunde neînțelegeri — o neînțelegere care chiar putea fi considerată responsabilă de ceea ce părea a fi o ocolire a miezului problemei. După cum observase Hamann, „minciunile și poveștile trebuie să fie probabile, niște ipoteze și fabulații; ele nu trebuie să fie doctrina fundamentală și adevărul credinței noastre". Aceasta din urmă constituia „o sferă în sine", și orice efort de a-i stabili validitatea prin invocarea resurselor cunoașterii și a cercetării obiective implica „o confuzie categorială" și reprezenta o „ispită a spiritului". În lumina unor asemenea considerații, insistența lui Lessing asupra saltului impus de o acceptare a dogmelor transcendente ale creștinismului căpăta în ochii lui Kierkegaard un sens amplificat și convingător, cu consecințe importante în ceea ce privește individul.

Abia în *Post-scriptum final neștiințific* devine evident modul în care vedea el aceste consecințe. Totuși, acolo acestea sînt prezentate într-un cadru care pune în evidență nu atît încercările tradiționale de a da

doctrinei creştine un suport raţional, cît tendinţa ce se manifestase în rîndurile adepţilor „celei mai recente filozofii". În *Fragmente* pot fi găsite aluzii indirecte la temele hegeliene; Kierkegaard era, totuşi, conştient de necesitatea de a distinge între modul specific hegelian de a subordona conştiinţa religioasă categoriilor raţiunii şi eforturile anterioare de a o face într-un mod care trebuia depăşit. În *Post-scriptum*, Kierkegaard întreprinde o critică susţinută şi cuprinzătoare ce viza în special implicaţiile teoriei hegeliene.

Erorile hegelianismului

Dacă ţinem seama de împărţirea generală rigidă şi oarecum înşelătoare schiţată la începutul *Fragmentelor*, nu este greu de înţeles de ce modul în care Hegel a abordat religia i-a atras atenţia lui Kierkegaard. Căci, orice s-ar putea spune despre alte poziţii filozofice, idealismul lui Hegel reflecta într-un mod izbitor de ferm convingerea că realitatea ar putea fi făcută în întregime transparentă pentru raţiunea umană. Ca atare, el nu se mulţumea să ofere un suport teoretic dogmelor creştine, ci intenţiona să dea o interpretare corectă a adevăratului lor conţinut, chiar dacă acesta nu era decît latent. Procedînd astfel însă rămînea impresia — cel puţin în ochii lui Kierkegaard — că acestea fuseseră transformate efectiv, fiind lipsite de caracteristicile lor esenţiale care au fost tratate asemeni unor manifestări nenecesare ale unei viziuni imature a cărei depăşire era chiar obiectivul filozofiei. După cum scria el:

> Nu ar fi de mirare ca un om să prefere păgînismul creștinismului; dar a face din păgînism o formă superioară de dezvoltare în cadrul creștinismului înseamnă a nedreptăți atît păgînismul, cît și creștinismul... Mișcarea speculativă care se mîndrește că a înțeles pe deplin creștinismul și se explică pe sine ca forma cea mai avansată în cadrul creștinismului a descoperit, într-un mod destul de ciudat, că nu există nici un „dincolo". Noțiuni ca viața viitoare, cealaltă lume și alte idei similare sînt descrise ca decurgînd din limitele dialectice ale înțelegerii finite. (CUP 323)

Desigur, aceasta nu i-a împiedicat pe hegelieni să utilizeze adesea limbajul religios în formularea concepțiilor lor. Afirmația lui Kierkegaard că „întreaga terminologie creștină a fost asimilată de gîndirea speculativă în vederea satisfacerii propriilor ei scopuri" poate fi o exagerare, dar nu este nefondată. Hegel însuși s-a referit frecvent la Dumnezeu atunci cînd descria specificul și evoluția spiritului absolut, mergînd pînă la a-și numi propria filozofie o „teodicee": el era pregătit chiar să încorporeze în propriul sistem dimensiunea istorică a creștinismului, considerînd noțiuni precum incarnarea ca exprimînd relația oamenilor cu un proces cosmic în care aceștia participă în calitate de ființe finite, conștiente de sine. Iată de ce nu se poate spune că el ar fi fost un teist, într-un sens creștin sau de altă natură al cuvîntului. După cum am văzut anterior, spiritul hegelian nu era privit ca realizîndu-se în mod independent de umanitate, după cum nici adevărul ultim nu era ceva ce ne era dat „din exterior", printr-un act al grației divine. Negarea emfatică a unui „dincolo" suprasensibil

— fie că era văzut în mod plastic sau conceput abstract, ca un postulat sau „idee“ kantiană — era intrinsecă conceptului fundamental al unui principiu spiritual autonom și autodiferențiat ce se împlinește într-o lume *umană* și care nu poate ajunge la conștiința de sine decît prin conștiința unor creaturi asemenea nouă. După cum preciza Hegel în a treia parte a *Enciclopediei* sale, Dumnezeu este Dumnezeu doar în măsura în care se știe pe sine, or, el se poate ști pe sine doar prin intermediul omului.

Totuși, una era a insista asupra faptului că — în ciuda pretențiilor sale — interpretarea dată de către Hegel religiei distorsiona semnificația reală a mesajului creștin, și alta a evalua filozofia de pe poziția căreia se făcea interpretarea și care îi oferea legitimarea. Kierkegaard dorea să demonstreze că metafizica hegeliană, luată independent și judecată în termenii ambiției ei declarate de a permite o descriere cuprinzătoare a realității, era inconsistentă. Slăbiciunea construcției de ansamblu stătea în chiar fundamentele ei.

În enunțarea criticilor sale, Kierkegaard s-a inspirat în parte din acelea care fuseseră deja ridicate împotriva lui Hegel atît de către Feuerbach, cît și de către Adolf Trendelenburg (1802–1872), logician, fin și erudit aristotelician, pe care Kierkegaard îl admira foarte mult. Așa cum Kierkegaard însuși le prezintă, criticile sale sînt făcute sub forma unui comentariu ironic și deseori difuz asupra prezumțiilor speculative fundamentale și nu sub forma unei examinări pas cu pas a argumentelor și a inferențelor lui Hegel. Cei ce caută o înșiruire ordonată de obiec-

ţii nu o vor găsi aici. Exista totuşi o perspectivă în lumina căreia absenţa unor astfel de analize detaliate era coerentă cu strategia sa generală. Kierkegaard era gata să conceadă că „Sistemul“, dacă ar fi fost considerat doar ca un complicat „experiment de gîndire“ sau ca un model al conexiunilor interne dintre categoriile fundamentale ale logicii, reprezenta o realizare intelectuală impresionantă. Problema principală provenea din aserţiunile ontologice care se deduceau din el, conform cărora sfera concretă a realităţii şi a existenţei ar trebui privită ca depinzînd de derularea a ceea ce era în esenţă un proces raţional autogenerativ, dar şi exprimînd-o într-un anumit fel. Acest pas era cu totul inacceptabil şi se datora unui „postulat lunatic“ ce stătea la baza doctrinei hegeliene a spiritului absolut. Gîndirea conceptuală, aşa cum era folosită şi înţeleasă în general, implica o abstractizare a datelor empirice ale realităţii. Mai mult, orice astfel de gînd abstract implica sau presupunea în mod inevitabil, într-un anumit punct, un gînditor sub forma unui individ real. A afirma, aşa cum a făcut Hegel, că gîndirea era în mod logic anterioară existenţei însemna a inversa ordinea reală şi ducea la revigorarea, într-o formă confuză şi sofisticată, a unui mod de argumentare al cărui caracter falacios a fost suficient de bine expus de Kant. Faptul că Hegel era capabil să disimuleze acest lucru, atît faţă de el cît şi faţă de cititori, se datora (se sugerează) faptului că el adăugase, pe lîngă gîndirea abstractă şi existenţă, „un al treilea factor, nu de mult descoperit“.

Factorul suplimentar la care se referea Hegel era ceea ce Kierkegaard numea „gîndirea pură“. În timp

ce gîndirea abstractă își avea originea în realitatea empirică, gîndirea pură se putea dispensa aparent de asemenea legături mundane, fiind un element atotcuprinzător în termenii căruia putea fi înțeles și descris orice mod de existență finit și temporal determinat, inclusiv acela în care ființa umană era văzută ca subiect specific al conștiinței și al experienței. Pe forța acestei „ipoteze“ se baza convingerea că acele contradicții care marcau interpretările mai puțin dezvoltate decît sistemul lui Hegel își vor găsi în sfîrșit rezolvarea, făcînd posibilă afirmarea identității ultime între subiect și obiect și a unității umanului cu divinul. Dar ipoteza în cauză era, în sens literal, fantastică. Concepte care erau de fapt produse ale gîndirii umane în interacțiunea ei cu lumea au fost în mod fals înzestrate cu o realitate autonomă, considerată a permite „părăsirea existenței“ și „emigrarea într-un al șaselea continent unde își era suficientă sieși“ (CUP 295). Hegel pretindea, în *Logica* sa, că dă sistemului său un început fără presupoziții pentru că pornește de la cel mai abstract concept, acela de „ființă“ pură și nediferențiată, continuînd apoi prin a arăta cum aceasta iniția un proces dialectic în care concepte opuse erau reconciliate succesiv sau sintetizate la un nivel tot mai înalt. Astfel, într-un prim stadiu, *ființa* a dat naștere opusului său, *nimicul*, cele două fiind apoi mediate de conceptul de *devenire.* Tranzițiile teoretice între concepte nu trebuie, totuși, confundate cu schimbările substanțiale ce au loc în lumea reală. Mai mult decît atît, Hegel pare să fi ignorat faptul că toate noțiunile abstracte, chiar și cele considerate a fi lipsite de un conținut determinat, trebuie deduse

şi utilizate de un individ empiric — în cazul de faţă, de filozoful speculativ care e responsabil de sistemul pe care îl construieşte şi care, în contexte mai puţin exaltante, poate fi văzut suflîndu-şi nasul sau cîştigîndu-şi salariul ca profesor. Kierkegaard afirmă că asemenea argumente sînt decisive pentru a nărui ficţiunea acelui factor misterios care, „plutind într-o suspensie mistică între cer şi pămînt, emancipat de orice relaţie cu vreun individ real, explică totul în propriii săi termeni, dar nu reuşeşte să se explice pe sine“ (CUP 278). Subiectul uman concret, cel întîlnit în viaţa de zi cu zi, a cărui existenţă este în mod necesar presupusă de orice demers raţional, a fost înghiţit de „jocul de umbre al gîndirii pure“, locul său fiind luat de himericul subiect universal al idealismului metafizic.

La prima vedere, aceasta poate părea o acuzaţie ciudată adusă unui gînditor care susţinuse că istoria lumii era destinată să-şi atingă scopul şi sfîrşitul la nivelul activităţii şi gîndirii specific umane. Totuşi, central pentru Kierkegaard, în procedura lui Hegel, era faptul că, în ultimă analiză, această procedură presupunea inversarea relaţiei dintre gîndire şi realitate şi considerarea fiinţelor umane ca părţi ale realităţii. Acestea fuseseră înfăţişate ca fiind simple manifestări şi vehicule conştiente ale unei raţiuni pretins „absolute“, transcendente lor. Prin ridicarea raţionalităţii lor la statutul de principiu spiritual autonom şi atotcuprinzător, Hegel devenea vulnerabil la o critică pe care el însuşi o adopta atunci cînd discuta alte poziţii. O asemenea critică putea fi întoarsă, în mod justificat, împotriva propriei sale filozofii.

La concluzii la fel de nimicitoare față de ontologia idealistă a lui Hegel au ajuns, bineînțeles, și contemporanii radicali ai lui Kierkegaard din Germania, Tinerii Hegelieni. Ei erau însă mai receptivi la ambiguitățile de substrat ale gîndirii lui Hegel, iar concluziile la care au ajuns difereau mult de cele ale lui Kierkegaard. Dacă axiomele fundamentale ar fi fost altfel înlănțuite — credeau ei — sistemul ar fi putut fi interpretat astfel încît să dea la suprafață intuiții profunde privind relația omului cu sine și cu lumea în care trăia. În acest mod, concepția lui Hegel referitoare la semnificația și la rolul religiei devenea acceptabilă de îndată ce era tradusă într-un limbaj antropologic purificat într-un mod potrivit. În plus, așa cum el însuși sugerase, multe dintre categoriile și opozițiile generale conturate în gîndirea sa erau deschise unei interpretări empirice ce ilumina forțele care guvernau efectiv dezvoltarea umană într-un anumit context social și istoric. O astfel de formă de exegeză „demistificatoare" a fost sugerată pentru prima dată de Feuerbach; dar posibilitățile ei aveau să fie rapid recunoscute și exploatate de alți scriitori, și în primul rînd de Marx.

Răspunsul dat de Kierkegaard — cel puțin așa cum reiese el din *Post-scriptum* — contrastează cu spiritul unor astfel de propuneri. Dacă teoria lui Hegel despre religie se pretează cu ușurință unor asemenea interpretări în care omul, și nu Dumnezeu, reprezintă adevăratul obiect al conștiinței religioase, aceasta nu face decît să confirme că așa-numita „interpretare speculativă" denatura extrem sensul creștinismului. Oricum ar fi, Kierkegaard nu dă semne că

ar împărtăşi concepţiile în care sistemul hegelian apare ca o potenţială sursă de adevăruri valoroase despre condiţia umană. Din contră, tot ceea ce scrie în *Post-scriptum* sugerează că pentru el astfel de pretenţii erau profund eronate, atît în principiu cît şi din punct de vedere practic. Filozofia istoriei a lui Hegel nu putea fi separată în mod legitim de presupoziţiile logice şi metafizice care au inspirat-o şi au susţinut-o. A accepta acest lucru însemna a adera, în mod inevitabil şi eronat, la o viziune deterministă asupra trecutului. În viziunea lui Hegel, procesul istoric apărea ca urmînd un curs necesarmente ineluctabil. Ca atare, el nu ţinea seama nici de caracterul esenţial contingent al evenimentelor istorice, nici de libertatea agenţilor umani care luau parte la ele. Acesta era un lucru la care făcuse referire şi în *Fragmente*. În contextul respectiv, el sublinia legătura acestui fapt cu o altă idee pe care o considera de o importanţă majoră. Teza hegeliană conform căreia istoria era „concretizarea Ideii" conducea de fapt la concluzia că societăţile şi perioadele istorice, privite ca întrupări ale categoriilor evolutive ale gîndirii — sau ale „principiilor", ar trebui să aibă întîietate în orice evaluare pertinentă a semnificaţiei problemelor umane. Rezulta o diminuare corespunzătoare a statutului individului, rolul său fiind redus la acela de simplă „reprezentare", de expresie particulară a ethosului epocii sau societăţii sale.

Kierkegaard considera o astfel de doctrină nu doar perversă în sine, ci şi insidioasă şi mutilantă în consecinţele sale practice. Din punct de vedere psihologic, ea se suprapunea foarte bine peste tendinţa

comună de a fugi de responsabilitatea și de implicarea personală în spatele autoiluzionării, tendință care era denunțată în alte lucrări ale lui Kierkegaard ca o *malaise* contemporană foarte răspîndită. Oamenii erau mult prea dispuși să se „piardă pe ei înșiși în totalitatea lucrurilor, în istoria globală", diluîndu-și identitatea în concepte colective precum cel de spirit al timpului sau de progres al omenirii; or, ceea ce caracteriza hegelianismul vremii era că dădea o impresie de respectabilitate academică unor atitudini de acest tip. Aceasta nu era însă totul. Căci doctrina în cauză putea fi privită și ca oferind suport explicit unei teorii a comportamentului uman conform căreia „eticul își găsește întîi întruparea concretă în istoricitatea lumii, devenind, sub această formă, o îndatorire pentru indivizii umani" (CUP 129). Aceștia din urmă erau, cu alte cuvinte, chemați să recunoască „substanța morală" a comunității istorice din care făceau parte și să acționeze în conformitate cu aceasta. Eticul era astfel asimilat spațiului public, sferei obiective. A te realiza ca agent moral însemna a-ți recunoaște locul într-o ordine socială prestabilită. Dar, mai mult, dacă aceste imperative erau îndeplinite, se putea atinge ceea ce Hegel numea „libertatea esențială", individul conștient de sine găsindu-se împlinit și „realizat" în universal.

Concepția despre etică implicită aici amintește mult de cea pe care Kierkegaard pare să o fi avut în minte — cel puțin parțial — atunci cînd caracteriza punctul de vedere al moralității în lucrări precum *Sau / Sau* și *Teamă și cutremurare*. Este deci oarecum surprinzător să-l găsim vorbind în *Post-scriptum* ca

și cum o asemenea concepție ar implica o reprezentare complet greșită a ceea ce este cu adevărat „eticul". Pasaj după pasaj, el reia faptul că etica vizează în special individul și sinele său cel mai profund: „singurul interes al eticii se află în propria realitate a individului" (CUP 288). Toate încercările de a o externaliza sau de a o obiectiva, sub forma fie a „istoriei lumii", fie a unor reguli și norme sociale, fie a ambelor, sînt profund eronate: convingerea că viața etică confirmă „principiul metafizic... conform căruia exteriorul este interior, interiorul exterior, unul întru totul comensurabil cu celălalt", ar putea părea atrăgătoare pentru cei prinși în „urzeala" existenței cotidiene; cu toate acestea, ea reprezintă și „o ispită ce trebuie înfruntată" (CUP 123). În primul și în primul rînd, etica se ocupă de „spiritul interior" al individului și orice tentativă de a compromite sau de a submina această preocupare preeminentă trebuie să fie respinsă cu hotărîre.

Unde vrem să ajungem cu aceste considerații? Deși faptul că Kierkegaard a folosit pseudonime e normal să conducă la o complicare a chestiunilor discutate, ar fi greu chiar și pentru cel mai îngăduitor comentator al său să susțină că scrierile sale sînt invariabil remarcabile pentru precizia și consistența lor. În cazul de față, eu cred că trebuie să acceptăm pur și simplu că (oricît de confuz) el a interpretat în *Post-scriptum* categoria eticului într-un mod care pare a fi deseori în contradicție totală cu înțelesul ei care predomina în contextele în care rostul ei era de a fi opusă religiosului. Nu întîmplător această categorie apare, în contextul actual, mai curînd cu rolul de a

sublinia continuitatea dintre cele două sfere decît cu acela de a evidenția diferențele dintre ele. Dar schimbarea de rol nu este atît de fundamentală precum pare la prima vedere. În primul rînd pentru că, încă din comentariile sale anterioare despre moralitate, el subînțelegea necesitatea de a distinge între tratarea moralei ca instituție umană suficientă sieși și înțelegerea ei ca derivîndu-și autoritatea ultimă din faptul că ar fi o reprezentare a voinței divine. În al doilea rînd, trebuie reamintit faptul că viziunea despre etică a judecătorului din *Sau / Sau* prezenta pe alocuri o anumită tensiune, o ambivalență: erau anumite situații în care se sugera că profunzimea convingerii, forța implicării interioare sau personale erau intrinseci conștiinței morale într-un mod care ridica îndoieli cu privire la posibilitatea de a concilia aceste caracteristici cu concepțiile care accentuau natura socială și instituțională a preceptelor morale. Se poate spune că în *Post-scriptum* dominantă este perspectiva individualistă, că ea este cea care guvernează modul de tratare atît al eticii, cît și al religiei. În ceea ce o privește pe ultima, dar și — așa cum apare acum — în ceea ce o privește pe prima, Hegel este condamnat pentru că le-a denaturat și a oferit o descriere eronată a lor:

> Etica a fost lăsată în afara Sistemului, și ca substituit al ei a fost inclus ceva care confundă istoricul cu individualul, cerințele zgomotoase și dezorientante ale vremii cu imperativele eterne pe care conștiința le impune individului. Etica se concentrează asupra individului, și va fi întotdeauna sarcina fiecărui individ în parte de a deveni un om complet. (CUP 309)

Perspectiva subiectivă

Într-un sens foarte general, putem spune că Kierkegaard a ajuns la concluzia potrivit căreia încercarea lui Hegel de a relua concepţia tradiţională pentru care raţiunea este sursa adevărului ultim ridica dificultăţi insurmontabile şi era deschisă unor obiecţii fundamentale. Încercarea sa de a explica realitatea sub toate aspectele sale, inclusiv cele asociate conştiinţei morale sau religioase, a fost dusă la bun sfîrşit doar cu preţul unei funeste suprapuneri de categorii şi al asimilării reciproce a unor chestiuni ce ar fi trebuit să rămînă separate. Astfel, existenţa a fost subsumată gîndirii, contingentul redus la necesar, individualul subordonat universalului. Ca un corolar al acestei proceduri, el a fost nevoit să ignore, sau oricum să minimalizeze, rolul prioritar al senzorialului în formarea conceptelor şi a inferenţelor noastre logice. În polemicile antihegeliene din *Post-scriptum* transpar din cînd în cînd urme ale unei epistemologii empiriste, întîlnite deja în *Fragmente*. Am greşi însă dacă am afirma că în *Post-scriptum*, mai mult decît în *Fragmente*, Kierkegaard a vrut să sugereze posibilitatea unei abordări alternative care, evitînd sofismele şi iluziile care au viciat raţionalismul hegelian în exces, ar putea oferi creştinismului o bază obiectivă, acceptabilă pentru „o persoană raţională" de tipul celei la care se referă Hume în *Cercetare*. Însăşi ideea de a oferi un astfel de fundament, oricare ar fi fost modalitatea de a-l concepe, era deplasată şi trebuia scoasă din discuţie. Creştinismul, ni se spune, „se opune oricărei forme de obiectivitate"; acceptarea subiectivă şi numai ea este aici „factorul decisiv".

> Subiectivitatea este preocuparea esențială a creștinismului; adevărul există, dacă există, numai prin subiectivitate. Conceput obiectiv, creștinismul nu are absolut nici o existență. (CUP 116)

Cu ideea de subiectivitate și conceptul de adevăr pe care Kierkegaard i l-a asociat, putem spune că am atins pivotul pe care se sprijină, în *Fragmente*, viziunea sa asupra credinței religioase. Credința, subliniază el, „este proprie subiectivității" și reprezintă „pasiunea sa cea mai înaltă"; numai „devenind subiectivi" oamenii pot intui și își pot apropria creștinismul într-un mod care să îl facă real în ochii credinciosului. Cu toate acestea, modul în care interpretează el conceptul este complex și eluziv și a generat, firește, numeroase controverse. Ce avea Kierkegaard în minte și cum folosea soluțiile la problemele ridicate anterior? Nu este ușor de răspuns la aceste întrebări, unul dintre motive fiind și acela că, în tratarea subiectului, Kierkegaard a fost influențat de mai multe considerente.

Unul dintre aceste considerente, despre care se poate spune că joacă un rol central, are în vedere contrastul dintre punctul de vedere al agentului și cel al spectatorului. Filozoful fracez Emmanuel Mounier (1905–1950) caracteriza odată existențialismul ca „o reacție a filozofiei omului în fața unui exces al filozofiei ideilor și al filozofiei lucrurilor". Această remarcă este potrivită cel puțin în ceea ce îl privește pe Kierkegaard. După cum am văzut în Capitolul 3, el susținea că era o iluzie să presupunem că toate aspectele vieții și experienței umane pot fi cuprinse într-o perspectivă de tipul aceleia pe care o face

posibilă un mod de gîndire bazat pe detaşare sau pe observaţie. Într-un fel care duce cu gîndul la distincţia kantiană între punctul de vedere teoretic şi cel practic, Kierkegaard a căutat să pună în evidenţă distanţa ce separă cele două atitudini ce pot fi adoptate în faţa realităţii: o atitudine neangajată, de contemplare şi de cercetare obiectivă şi o atitudine angajată, marcată de participarea agentului şi a voliţiei sale practice. Nici o obiecţie nu putea fi ridicată împotriva adoptării primei atitudini în limitele unor discipline sau ramuri de studiu particulare (cum ar fi matematica, istoria, ştiinţele naturale). Interpretările greşite au apărut însă atunci cînd atitudinea contemplativă a fost lăsată să se extindă dincolo de propriile limite, pînă la a cuprinde totul: individul pierdea astfel din vedere caracteristica sa distinctivă de centru particular de acţiune şi alegere. Acest lucru se întîmpla fie atunci cînd individul era înfăţişat, precum în idealismul speculativ, doar ca un vehicul al spiritului absolut, fie — ca în cazul unor forme de materialism de inspiraţie ştinţifică — atunci cînd el era privit doar ca o componentă a universului cauzal, guvernat de legi şi de forţe ce-i scapă de sub control. O perspectivă de acest ultim tip ar putea fi găsită la Spinoza, dar ea este proprie mai ales unor reprezentanţi ai Iluminismului francez. Dar, oricare le-ar fi originea, toate aceste poziţii falsifică sau maschează o perspectivă indispensabilă considerării indivizilor umani ca subiecţi activi, conştienţi de sine, fiecare cu viaţa sa particulară şi cu deciziile personale pe care trebuie să le ia. Presupunînd că am putea adopta un punct de vedere transcendent, de tipul celui imaginat an-

terior, ar însemna să pierdem din vedere realitatea a ceea ce înseamnă o ființă umană confruntată cu probleme ce necesită alegere personală, iar nu investigații impersonale. După cum menționa Kierkegaard într-o bine cunoscută însemnare de jurnal din 1843, într-o astfel de accepție nu am mai putea găsi nici un „punct de sprijin" arhimedean:

> Este perfect adevărat, după cum spun filozofii, că viața trebuie înțeleasă privind înapoi. Ei uită însă cealaltă frază, că ea trebuie trăită privind înainte. (J 127)

Neîndoielnic că există diferențe esențiale între modul în care gîndim atunci cînd privim lucrurile „din exterior", ca spectatori sau cercetători neimplicați, și perspectiva pe care o adoptăm „din interior", ca agenți dedicați formării și împlinirii unor intenții specifice. În insistența lui asupra subiectivității, putem decela dorința lui Kierkegaard de a reafirma și de a accentua semnificația implicării practice în fața celor care fie o ignorau, fie căutau să o explice. Nu putem privi totul, inclusiv pe noi înșine și acțiunile noastre, sub un unghi pur explicativ sau bazat numai pe observație. Dar Kierkegaard nu avea intenția să nege că oamenii procedau adesea ca și cum lucrurile nu ar fi stat așa. De multe ori, ei se tratau pe ei înșiși în parametrii unor categorii sau descrieri obiective, fiind oarecum forțați să adopte un comportament determinat: se puteau vedea astfel, ca în anumite expresii ale conștiinței estetice, înzestrați cu o personalitate neschimbătoare; la fel, ei ar fi putut să se identifice cu vreun rol particular sau chiar (cel puțin în anumite interpretări ale eticii) să se conceapă

ca sortiţi a urma, fără crîcnire, regulile şi îndatoririle pe care societatea le impunea. Toate aceste concepţii implicau tipuri de autoiluzionare ce trebuiau dezvăluite şi expuse. Atrăgînd atenţia asupra lor, putem considera că Kierkegaard anticipează analizele de inautenticitate şi de *mauvaise foi* atît de frecvente în literatura existenţialistă de mai tîrziu. În particular, nu degeaba susţinea Sartre că „subiectivitatea individului" constituia punctul său de plecare, insistînd asupra necesităţii de a recunoaşte ceea ce implica acest fapt şi de a înţelege că responsabilitatea asupra a ceea ce sîntem şi facem nu poate fi lăsată pe seama unui determinant pretins obiectiv.

Iată o temă uşor de decelat în lucrările lui Kierkegaard; variaţiuni pe marginea ei pot fi regăsite frecvent şi în *Post-scriptum*. Aici însă miza este mai mare. Una este a afirma că nu putem trăi ca simpli observatori şi că revendicările perspectivei subiective (aşa cum apare ea în acţiunile agentului uman) trebuie privite lucid în faţă ori de cîte ori încercăm să facem o descriere adecvată a situaţiei noastre în lume. Alta este a scrie că, în ultimă analiză, acestei perspective trebuie să i se acorde preeminenţa. Şi alta este a susţine că doar prin referire la acest punct de vedere se poate înţelege în mod adecvat atît semnificaţia eticii, cît şi a religiei. Aceste ultime două puncte de vedere ajută la definirea specificului poziţiei lui Kierkegaard; ambele sînt asociate unei încercări de diferenţiere între cele două dimensiuni ale experienţei într-un mod ce pare mai net în cîteva din implicaţiile sale decît cel luat pînă acum în considerare.

Multe din cele ce se spun referitor la acest ultim punct i-a derutat pe comentatori, căci Kierkegaard vorbește cîteodată de parcă trăsăturile reflecției obiective, cu vehicularea pe care ea o face unor termeni și idei generale, l-ar împiedica să capteze esența specifică a existenței, ca și cum numai prin conștiința interioară am deveni noi cu adevărat încunoștințați despre această esență. Deși modul de exprimare al lui Kierkegaard pare exagerat sau apt de a induce în eroare, nu este greu de remarcat care este preocuparea lui subiacentă. În ultimă instanță, el era interesat de noi înșine, ca făpturi deosebite de restul naturii prin calitatea noastră de participanți responsabili, care se autodetermină în „procesul existențial“. Un loc central în viziunea lui Kierkegaard asupra condiției umane îl ocupă faptul că trebuie să ne trăim viața păstrînd în permanență în minte valoarea noastră și destinul nostru ca persoane individuale. Prin comparație, toate celelalte considerații, inclusiv cele referitoare la demersul cognitiv sau teoretic, devin irelevante. Accentul său pe „interioritate“, care reda ceea ce el înțelegea prin subiectivitate, reflecta preocuparea subiacentă de care am vorbit mai sus. Interioritatea nu trebuie identificată cu obișnuința reflecției introspective asupra propriei stări mentale, care ar transforma-o într-o contemplare detașată, iar nu într-o implicare activă, și ar duce la asimilarea ei cu perspectiva bazată pe observație, pe care Kierkegaard o asocia cu obiectivitatea. Mai degrabă, am putea spune că ea se manifestă într-un angajament față de sine și în spiritul în care acesta este asumat: o persoană își dezvăluie interioritatea prin deciziile

pe care le ia, prin sinceritatea cu care se identifică cu ele şi prin gradul în care ele determină modul de abordare a situaţiilor cu care se confruntă. Astfel înţeles, acest concept apare strîns legat de concepţia asupra eticului, dominantă în *Post-scriptum*, în care unitatea minţii şi a scopului contrastează cu conformismul social, iar obligaţia individului de a asculta de cele mai intime convingeri ale sale înlătură toate determinările istorice sau contingente. Dar aceasta nu este totul; faptul se dovedeşte important pentru perspectiva, prezentată aici, asupra credinţei religioase, şi în special a celei creştine. Şi credinţa presupune interioritatea ca o condiţie fundamentală. În lumina celor spuse anterior, nu gîndirea cognitivă, ci acţiunea apare drept categoria căreia ar trebui să-i fie asociată interioritatea. Multe dintre cele spuse de Kierkegaard par să invite la o astfel de interpretare. El nu conteneşte să reitereze afirmaţia potrivit căreia creştinismul nu este o chestiune de „cunoaştere obiectivă", iar credinţa în el nu poate fi un fel de asentiment dezinteresat asemeni celui pe care îl acordăm unei demonstraţii matematice sau unei ipoteze ştiinţifice. Dimpotrivă, creştinismul cere o angajare decisă şi pasională a întregii fiinţe, intensitatea implicării fiind factorul crucial. Şi aici, accentul pare să cadă pe dedicarea personală, pe modul şi pe cadrul mental în care o anumită opţiune este făcută şi susţinută.

Ideea conform căreia credinţa religioasă nu este doar o chestiune de acceptare a anumitor aserţiuni, ci una care impune o angajare decisă într-un anumit mod de viaţă nu mai poate fi contestată de nimeni. Kierkegaard nu a fost singur în insistenţa lui asupra

faptului că religia ar trebui să provoace o transformare globală a vieții unei persoane, chiar dacă el s-a simțit îndreptățit să-i acuze pe reprezentanții „creștinătății“ contemporane lui de a fi eșuat în satisfacerea acestei cerințe. Mai controversată ar fi opinia sa că a acționa în lumina unor idealuri profunde și a te angaja în anumite practici este *tot* ceea ce cuprinde legitim semnificația credinței religioase. În acest înțeles, dogmele fundamentale ale creștinismului vor exprima mai curînd o viziune morală, vor întruchipa valori spirituale, dar ele nu vor mai reprezenta afirmații ce pretind că sînt adevărate într-un sens literal sau specific factual. Totuși, o asemenea poziție, anticipată de scrieri ale unor teoreticieni ai Luminilor, nu este lipsită de aderenți moderni. Deși diferă adesea în interpretările lor, cîțiva gînditori creștini recenți au susținut că propozițiile referitoare, de exemplu, la natura lui Dumnezeu sau la nemurirea personală nu ar trebui tratate ca implicînd aserțiuni de adevăr despre o realitate transcendentă sau supranaturală. Ele ar fi mai bine înțelese într-un mod „nonrealist“ și pragmatic, recunoscîndu-li-se un rol mai degrabă regulator, decît descriptiv sau predicativ, în contextele religioase. Datorită acestui fapt, eforturile de a le demonstra pe baza faptului că reprezintă aserțiuni de-a dreptul factuale vor fi înșelătoare. Critici precum Hume și Kant au reușit să discrediteze încercări de acest tip. Totuși, obiecțiile lor nu ar mai trebui considerate ca atingînd conținutul real al credinței, deși faptul că au fost ridicate poate să fi atras indirect atenția asupra adevăratei semnificații a acestui conținut.

Numele lui Kierkegaard este invocat uneori de filozofi ce se înscriu în linia de gîndire anterior menționată. Conceptele voluntariste și emoționale folosite de Kierkegaard în descrierea perspectivei credinței creștine par, la prima vedere, în deplin acord cu pozițiile ce o interpretează ca fiind o chestiune de ordin practic mai degrabă decît una ce depinde de o acceptare cognitivă. Mai mult decît atît, ceea ce spune el despre irelevanța acelor cereri de a face dovada obiectivității sau de a certifica evidența anumitor fenomene conexe este în mod limpede reluat de scriitorii moderni care condamnă asemenea cerințe pentru că trădează o profundă neînțelegere a semnificației reale a afirmațiilor religioase. Similitudinile de suprafață pot ascunde însă diferențe mai profunde. Oricît de mult ar fi accentuat Kierkegaard dimensiunea activă a credinței și cu oricît dispreț ar fi respins el încercările de a o înzestra cu un fundament rațional, rămîne greu de văzut cum ar fi putut el evita să nu privească abordările de tipul celor la care ne-am referit altfel decît ca exemplificări ale unei alte tentative de a rezolva dificultățile pe care, credea el, le prezenta creștinismul. Atenuînd ceea ce chiar creștinismul proclama în mod explicit, nu l-ar fi lipsit de însăși caracteristica pe care voia, mai presus de orice, să o accentueze?

În *Post-scriptum,* Kierkegaard nu pornește niciodată de la teza, centrală în *Fragmente*, în virtutea căreia creștinismul ar fi, în mod inerent, paradoxal și inaccesibil rațiunii umane. Este adevărat că, în *Fragmente*, el încearcă să distingă între diferitele stadii ale conștiinței religioase; este de asemenea

adevărat că distincțiile făcute nu sînt întotdeauna riguros sau sistematic respectate, fapt care îl face uneori pe cititor să ezite în interpretarea relației dintre credință și rațiune. El scrie în unele locuri ca și cum credința în existența lui Dumnezeu și în promisiunea fericirii veșnice ar implica adoptarea unei „incertitudini obiective" în sensul în care ea ar impune absența necesară a oricărei dovezi raționale și chiar a vreunei probabilități de existență. Acolo unde există certitudine sau siguranță obiectivă nu poate fi vorba de aventură, scrie Kierkegaard, iar acolo unde nu există posibilitatea de aventură nu poate exista credință; credința este „chiar contradicția dintre pasiunea infinită a interiorității umane și incertitudinea obiectivă" — ea presupune a fi „deasupra mării adînci de peste șaptezeci de mii de stînjeni" (CUP 182). El sugerează, totuși, că unui creștin credința îi cere mai mult decît atît: ea îi cere individului să-și „riște gîndul", aventurîndu-se să creadă *împotriva* înțelegerii. Ni se spune despre creștinism că

> s-a proclamat pe sine drept *Paradoxul* și i-a pretins individului interioritatea credinței în relația cu care el se definește ca o ofensă pentru evrei, ca o nebunie pentru greci — și ca o absurditate pentru înțelegere. (CUP 191)

E neîndoielnic că Kierkegaard are încă o dată în minte realitatea incarnării. După cum scrie în altă parte, faptul că „ceea ce, în natura sa, este etern capătă existență în timp, se naște, crește, și moare — aceasta este contrar oricărei logici" (CUP 513).

Asemenea pasaje arată că nu se pune problema unei retractări a ceea ce fusese afirmat anterior. Res-

pingerea de către credință a pretențiilor raționalității este reafirmată cu o forță sporită. Creștinismul implică tocmai renunțarea la discriminările naturale ale înțelegerii finite și angajarea unui „salt calitativ“ în acel domeniu care se dovedește opac ori refractar la asalturile intelectului (CUP 159, 343). Mai puțin subliniată este ideea, accentuată anterior în *Fragmente*, că o credință religioasă are nevoie de o anumită condiție preliminară care să permită un fel de transformare interioară prin puterea miraculoasă a grației divine. În *Post-scriptum* — unde interesul principal îl reprezintă ce înseamnă a *deveni* creștin — accentul cade, aproape în exclusivitate, pe atitudinea adoptată de subiectul uman. Se pare că, în această scriere, credința în realitatea anumitor lucruri, în ciuda unor dificultăți și a unor obiecții raționale, este considerată ca fiind în aceeași măsură o chestiune de implicare sau de angajament personal cît și una de consecvență în opțiunile practice. Situația credinciosului în asemenea circumstanțe este prezentată într-un mod ce evocă confruntarea între înclinațiile contrare apărute în individ la nivelul actului intențional. Această impresie poate fi întărită dacă luăm în seamă precizarea specifică lui Kierkegaard, deși formulată oarecum criptic, că acțiunea în adevăratul sens al cuvîntului ar trebui deosebită de comportamentul exterior, observabil în mod public, pe care ea îl generează; în sensul ei propriu, acțiunea este limitată la decizia „internă“ prin care o persoană se identifică pe sine în mod existențial cu ceva cu care înainte întreținea legături doar la nivel noțional (CUP 202–203). Una peste alta, ar rezulta că, departe de a căuta să înlăture

semnificația conținutului transcendent sau supranatural al credinței, Kierkegaard a căutat mai curînd să evidențieze afinitățile dintre aspectul ei propozițional și cel practic, reducînd în același timp distanța ce separa orientarea subiectivă a conștiinței religioase de perspectiva detașată, caracteristică gîndirii și cercetării obiective. În credința creștină, care impune acceptarea a ceva ce apare ca nesigur sau absurd dintr-un punct de vedere rațional, interioritatea este „intensificată la maximum". Se poate spune deci că ea constituie „pasiunea cea mai înaltă din sfera subiectivității umane" (CUP 118). Mai mult, se poate spune chiar că ea constituie adevărul. „Subiectivitatea, reiterează mai departe și cu insistență Kierkegaard, este adevărul."

Adevărul subiectivității

Nu ar fi de mirare ca faimosul dicton tocmai citat să fi creat o stare de amețeală unora dintre cititorii *Post-scriptum*-ului. În mod obișnuit, se asociază valori de adevăr sau de fals unor aserțiuni despre realitatea lucrurilor, independent de ce ar simți cineva (oricît de implicat afectiv ar fi) despre ele. Oare Kierkegaard urmărește într-adevăr să se opună concepției comune, înlocuind-o cu una complet diferită? Dacă da, ce alternativă întrevede el? Dacă nu, care este semnificația identificării adevărului cu subiectivitatea?

Într-un pasaj a cărui importanță este subliniată în text, Kierkegaard se referă la două moduri distincte în care poate apărea problema adevărului.

> Cînd se pune în mod obiectiv problema adevărului, reflecția se apleacă și ea asupra adevărului într-un mod obiectiv, ca spre un obiect cu care subiectul cunoscător intră în relație... Dacă obiectul acesta este adevărul, se poate spune că subiectul este în adevăr. Cînd problema adevărului este pusă în mod subiectiv, reflecția este orientată în mod subiectiv către natura acestei relații; dacă ea este în adevăr, atunci individul este în adevăr, chiar dacă s-ar întîmpla să fie astfel în relație cu ceea ce nu este adevărat. (CUP 178)

În încercarea de a-și clarifica concepția, Kierkegaard accentuează nevoia de a deosebi între două moduri de evaluare a credinței. Acestea se referă la „ce" și la „cum". „Accentul obiectiv cade pe *ce* este spus, accentul subiectiv pe *cum* este spus"; și, cel puțin în măsura în care este vizată credința religioasă, se pare că acest ultim mod era considerat de Kierkegaard ca fiind cel fundamental. Ceva mai departe, într-un pasaj bine cunoscut, el compara situația unui om care, deși avea o „concepție adevărată" despre Dumnezeu, i se închina într-un „spirit impropriu", cu situația aceluia care, deși membru al unei comunități ce practica idolatria, se închina idolului său cu „întreaga pasiune a infinitului". Potrivit lui Kierkegaard, „mai mult adevăr" se află de partea celui de-al doilea om, nu de partea primului — „unul se roagă lui Dumnezeu în adevăr, deși adoră un idol; celălalt se roagă într-un mod fals adevăratului Dumnezeu, și deci adoră în fapt un idol" (CUP 180).

În pofida anumitor ciudățenii de formulare, atenția lui Kierkegaard pare să se îndrepte aici asupra ambiguității ideii de a crede cu adevărat în ceva.

Într-un anumit sens, aceasta ar putea însemna că lucrul către care se îndreaptă credința corespunde cu realitatea; în timp ce cealaltă accepție se referă la modul în care credința este interiorizată — altfel spus dacă ea este profundă și autentică. A fi în adevăr „în mod subiectiv“ ține de credința înțeleasă conform celei de a doua accepții. Dar, în această interpretare, identificarea adevărului cu subiectivitatea apare ca puțin mai mult decît o reafirmare a valorii implicării personale și a dedicării pasionate pe care Kierkegaard le asocia cu interioritatea. Astfel înțeleasă, aceasta ar părea că permite oricărui credincios să fie considerat în adevăr cu singura condiție ca el să-și fi îmbrățișat cum se cuvine credința indiferent de natura acesteia. Iar dacă acesta este sensul principal al atribuirii adevărului religiei creștine, el ar putea fi perceput.ca oarecum limitat în asigurarea pe care o oferă. Privit astfel, adevărul ar putea fi atribuit cu tot atîta justificare convingerilor unui ateu, ca și celor ale unui teist, dacă aderarea primului la ateism ar fi suficient de profundă și de necondiționată. Ținînd seama de subscrierea declarată a lui Kierkegaard la adevărul dogmelor creștine (care — așa cum am văzut — i-a permis să deosebească fără ezitare între „adevăratul Dumnezeu“ și un idol) pare greu de crezut că el nu ar fi avut ceva mai mult în minte.

Există, de altfel, semne ale unei interpretări diferite. În primul rînd, Kierkegaard a insistat în mod special asupra caracterului cu totul aparte al acceptării subiective a creștinismului: interioritatea capătă intensitate maximă în cazul individului care se dedică sincer imperativelor sale paradoxale. În al doilea

rînd, Kierkegaard pare — cel puțin ocazional — să sugereze că însuși gradul de intensitate sau de pasiune implicată ar putea servi drept garanție faptului că aceste afirmații sînt de fapt adevăruri obiective. El menționează de altfel, într-o însemnare de jurnal din decembrie 1849, referindu-se în aparență la *Post-scriptum*, că dacă „cum"-ul credinței este dat, și „ce"-ul ei este dat, adăugînd că aici „interioritatea își atinge maximul, devenind astfel obiectivitate" (J 355). Și chiar în *Post-scriptum*, după ce respinge încercări „sistematice" de demonstrare a nemuririi personale, el susține că ar trebui să ne întoarcem la subiectivitate — nemurirea apărînd ca „interesul cel mai arzător" al subiectivității; or, „tocmai în interes se află dovada" (CUP 155). Asemenea remarci ar putea fi considerate cu ușurință ca afirmînd că forța angajării și a aspirației intrinseci credinței creștine este suficientă în sine pentru a asigura validitatea conținutului său factual. Adoptînd „calea subiectivității", putem obține o intuiție veridică, imposibil de atins prin alegerea nesfîrșitului „drum al aproximării" căruia ne sortesc procedurile impersonale ale cercetării obiective.

Problema pe care o ridică o asemenea poziție este că rămîne destul de neclar cum ar putea vreodată simpla convingere sau aspirație pasionată să certifice realitatea a ceea ce este crezut sau dorit. Aceasta l-a făcut pe un critic să se plîngă că perspectiva subînțeleasă implica un transparent *non sequitur* și să-l acuze pe Kierkegaard de amestecarea ei echivocă cu poziția — mai slabă și neangajantă factual — menționată anterior, în care „adevărul" asociat credinței consta

pur și simplu în profunzimea interiorității pe care o provoca. În consecință, e tentant să ne imaginăm că el a reușit cumva să autentifice credința creștină într-un mod care nu putea fi afectat de obiecțiile ridicate în fața formelor tradiționale de validare. Ca diagnostic al erorilor ce ar putea fi descoperite la unii dintre continuatorii moderni ai lui Kierkegaard, critica are totuși o forță considerabilă. Nu poate fi negat faptul că el însuși lasă impresia de a fi oscilat între poziții distincte, rămînînd neclar pentru care a optat în final. Ne-am putea, totuși, întreba în ce măsură influențează dificultățile și obscuritățile ce-i înconjoară scrierile scopurile sale fundamentale. Fără a respinge din start posibilitatea contrariului, este discutabil că aici (ca și în alte părți) scopul său ar fi fost esențialmente expozitiv, îndreptat doar asupra articulării implicațiilor conceptuale și fenomenologice ale credinței, mai curînd decît dedicat furnizării unei justificări epistemice a ei. Într-o asemenea perspectivă, preocuparea de bază a lui Kierkegaard ar fi de a atribui credința religioasă unei sfere căreia, în opinia sa, i-ar aparține de drept, și anume sferei opțiunii și a implicării personale, iar nu sferei reflecției și a observării detașate. Este într-adevăr posibil a-i înțelege afirmația — citată anterior — că adevărul creștinismului există „numai în subiectivitate“ ca o simplă modalitate de a exprima acest lucru. După cum a precizat de atîtea ori, esența credinței așa cum o concepe el este că ea constituie o aventură și un risc personal, un angajament total al întregii ființe de a accepta ceva de care sîntem conștienți că se află dincolo de orice demonstrație intelectuală și de orice

garanție obiectivă. În același timp, pentru a adopta o asemenea cale ar trebui să acceptăm că există o autentică dificultate privind realitatea a ceea ce este astfel acceptat. Dar, printr-o asemenea opțiune, cu greu se poate presupune că individul în cauză rezolvă acea dificultate; unde s-ar mai afla, în caz contrar, elementul de risc fundamental pe care opțiunea sa îl implică?

Dacă urmăm, totuși, această cale de interpretare, vom întîlni inevitabil alte dificultăți. Ideea — recurentă în scrierile lui Kierkegaard — că această credință este subiect al voinței este, cum bine se știe, una problematică în filozofie, și ea dă naștere, la rîndul ei, la alte ambiguități. Putem, desigur, decide să acționam *ca și cum* am crede că un anume enunț este adevărat, lăsînd nedeterminată, cel puțin pe moment, problema valorii sale reale de adevăr; este un fapt evident, care poate fi întîlnit deseori. Este de asemenea posibil (după cum observa Pascal) ca perseverînd într-o astfel de acțiune să ajungem în cele din urmă să credem în mod efectiv în enunțul respectiv și nu doar în mod ipotetic. Ceea ce este mai puțin evident este că putem, în mod conștient și direct, să ne impunem să credem într-un anumit lucru pur și simplu, indiferent de motivele pe care le-am avea pentru a-l presupune adevărat și poate chiar în fața a ceea ce am vedea ca o dovada evidentă a contrariului. Aceste dificultăți sînt sporite dacă ceea ce ni se cere să credem este afirmat a fi în mod inerent paradoxal — nu doar lipsit de un fundament obiectiv, dar și intrinsec inacceptabil sau chiar contrar rațiunii. În ce sens aș putea accepta să cred ceva pe

care îl recunosc ca de neconceput, o contradicție „în opoziție cu toată rațiunea umană“? Și totuși Kierkegaard crede în realitatea unei astfel de posibilități atunci cînd respinge ideea că, în principiu, credința creștină ar avea vreo legătură cu probabilitatea, oricare ar fi ea, și afirmînd în schimb că obiectul credinței este „absurdul“ (CUP 189).

S-ar putea sugera că tocmai pentru a preîntîmpina o asemenea obiecție ar fi invocat el ideea unei condiții prealabile acordate de grația divină, idee des menționată în *Fragmente*; o transformare interioară de tipul celei postulate ar face posibilă acceptarea de către un individ a ceea ce ar părea incredibil dintr-un punct de vedere strict limitat, precum cel al rațiunii umane. Dacă, totuși, referirile lui Kierkegaard la „absurd“ sînt presupuse a identifica un lucru considerat inconsistent sau contradictoriu, nu este clar dacă acestea se referă la ceea ce interesează în prezentul context al discuției. Este vorba aici de însăși inteligibilitatea asertiunii că cineva poate crede ceea ce recunoaște în același timp a fi în mod necesar sau demonstrabil fals. În consecință, cîțiva comentatori au dedus că nu putea fi în intenția lui să susțină o teză atît de idiosincratică, optînd pentru versiuni mai puțin extreme ale poziției sale. S-a afirmat, de exemplu, că această concepție despre absurditate a lui Kierkegaard nu trebuie în fond percepută ca implicînd mai mult decît absența suportului rațional; a spune că, drept răspuns la promisiunea mîntuirii eterne propovăduite de creștinism, trebuie să aderăm plenar la un mister ce transcende categoriile rațiunii nu înseamnă a spune că ni se cere să credem ceea ce per-

cepem în mod evident a fi contrar acesteia. S-a afirmat, pe de altă parte, că, pentru Kierkegaard, paradoxul incarnării ar consta în principal în aceea că reprezintă o ofensă la adresa mai curînd a sentimentelor noastre decît a înțelegerii noastre. Dumnezeu este perceput ca și cum ar fi apărut într-o formă șocant de nepotrivită, ca și cum ar fi suferit umilințe și nedreptăți nedemne de natura sa divină. Există cu siguranță pasaje în lucrările lui Kierkegaard, și în special în *şcoala creştinismului,* care sînt consonante cu ultima abordare. Chiar și așa, o bună parte din ceea ce a scris în *Post-scriptum* indică faptul că aceasta a fost cu siguranță departe de ceea ce a avut el în minte. Poate că a înfățișat incarnarea ca pe ceva ultragios din punct de vedere emoțional sau moral, în sensul că a dezamăgit așteptările normale sau a contrariat valorile unanim acceptate; dar concluzia că el ar fi vrut și să demonstreze caracterul său ofensator față de intelect pare la rîndul ei inevitabilă în lumina frecventelor lui afirmații în acest sens. Cu siguranță că nu degeaba, vorbind despre „martiriul“ credinței, Kierkegaard s-a referit la incarnare ca la o „crucificare a înțelegerii“.

6
Libertatea și sinele

Dacă mai există neînțelegeri cu privire la sensul precis pe care Kierkegaard îl avea în vedere atunci cînd susținea despre creștinism că este paradoxal, un lucru, cel puțin, pare a fi dincolo de orice îndoială: el nu s-a dezis niciodată de afirmația că semnificația ultimă a creștinismului nu poate fi sesizată decît printr-o apropriere personală și printr-o angajare deplină a ființei. Din acest motiv, căutînd să desprindă noțiunea de credință din diferitele interpretări eronate care, în opinia sa, nu au făcut decît să îi întunece esența, se poate spune că el s-a întors, o dată în plus, la o categorie care, în diferite conexiuni, constituie cheia de boltă a gîndirii sale — categoria subiectului uman particular, a „individului existent". Nu a încetat să-l elogieze pe Socrate pentru că a fost (deși într-un context păgîn) primul care a introdus, „cu o extraordinară forță dialectică", acest concept crucial. El însuși se mîndrea cu încercarea sa de a reafirma și de a accentua importanța conceptului într-un climat contemporan în care simțea că oamenii erau, în general, fie lipsiți de orice idee despre ce însemna el, fie căznindu-se să închidă ochii la implicațiile sale efective. Nu e totuși clar modul în care presupunea el că ar trebui înțeleasă această categorie într-o

perspectiva creștină. Cine este Eul, singuratic și responsabil, care se află în centrul universului kierkegaardian? Care sînt năzuințele sale și cum pot fi ele împlinite? O scurtă considerare a temelor dezvoltate în două din scrierile sale — *Conceptul de angoasă* și *Boala aducătoare de moarte* — ne va ajuta să clarificăm cîteva din problemele ridicate aici.

Deși cărțile citate sînt adesea numite „lucrările psihologice“ ale lui Kierkegaard, un cititor modern, pregătit să găsească în ele liniile familiare ale unei analize de această natură va fi foarte probabil deconcertat. Pe lîngă faptul că se întîlnesc aluzii frecvente la idei precum inocență, păcat și mîntuire, ele sînt scrise într-un stil accentuat filozofic, care se dovedește foarte adesea dens și dificil de înțeles. Abundă abstracțiile, iar Kierkegaard nu se ostenește întotdeauna să explice terminologia abstrusă pe care a ales să o utilizeze. În consecință, există pasaje care produc perplexități comparabile cu cele induse de secțiunile obscure ale *Fenomenologiei spiritului*. Asemănarea aceasta, se poate presupune, nu este cu totul accidentală. În ciuda binecunoscutei sale ostilități față de concluziile gînditorului german, Kierkegaard nu se sfia să reia distincțiile și conceptele pe care Hegel le utiliza cu precădere, chiar dacă scopurile erau altele. În plus, Hegel le folosea în parte pentru a caracteriza o situație care îl interesa în egală măsură și pe Kierkegaard, și mă alătur și eu altor comentatori care cred că tratarea pe care Kierkegaard o face acestei situații nu este decît o replică la fundalul hegelian.

Situația de care vorbim a fost pusă de Hegel în legătură cu religia și atribuită „conștiinței nefericite". Așa cum am văzut în Capitolul 2, această expresie a fost introdusă pentru a desemna o anumită etapă în dezvoltarea istorică a omului. În această fază, el avea conștiința unei ființe sfîșiate, „cu o dublă natură", „dislocată interior". Pe de o parte, el se simțea limitat în existența sa, prizonier al lumii experienței și subiect al vicisitudinilor schimbării temporale. Pe de alta, el era obsedat de gîndul că poseda o esență ideală sau „neschimbătoare" care subzista independent de contingențele realității sale empirice. Era incapabil să împace cele două fețe ale naturii sale, consecința fiind că ajungea să se identifice cu prima, în timp ce a doua lua forma unui „alt" transcendent sau a unei „Ființe străine" căreia i se opunea și cu care căuta să se reconcilieze. O asemenea concepție asupra condiției sale era, totuși, înșelătoare; sensul ei adevărat devenea aparent de îndată ce spiritul uman își depășea înstrăinarea trăită în moduri de existență și de conștientizare imature și reușea să recunoască atît lumea în care locuia, cît și pe sine, ca manifestări ale unei esențe raționale infinite sau absolute ale cărei potențialități nu puteau fi realizate decît în și prin intermediul finitului.

Nu e nevoie să reluăm obiecțiile lui Kierkegaard la metafizica idealistă în termenii căreia s-a făcut această diagnosticare a surselor și a conținutului ideilor religioase, căci propria sa analiză se desfășura într-un cadru care, departe de a-și propune să înlăture perspectiva dualistă a teismului tradițional, o presupunea. În același timp însă, și nu foarte surprinzător,

polarităţi de tipul celor folosite de Hegel pentru a descrie specificul conştiinţei nefericite păreau să domine analiza pe care Kierkegaard însuşi a făcut-o statutului şi aspiraţiilor individului într-un context religios. Antiteza dintre finit şi etern, dintre uman şi divin, nu era numai, în ochii lui, fundamentală din punct de vedere ontologic, dar ea stătea chiar la baza descrierii sale a naturii umane şi a orientărilor sale esenţiale.

Continuînd ceea ce am găsit a fi semnificaţia generală a *Post-scriptum*-ului, adică accentul său pe acţiune şi alegere, putem spune că scrierile psihologice ale lui Kierkegaard zugrăvesc structura personalităţii umane în termeni dinamici şi voliţionali. Dintr-un anumit punct de vedere, o fiinţă umană poate fi descrisă ca „o sinteză a psihicului şi a fizicului", o conjuncţie intimă între caracteristicile mentale şi cele trupeşti. Astfel concepută, ea devine, ca şi restul lucrurilor, o entitate identificabilă prin posesia unor anumite atribute determinate. Dar a privi un individ exclusiv în aceşti termeni înseamnă a pierde din vedere faptul că el este capabil să-şi depăşească condiţionările şi circumstanţele sale naturale: el trebuie deci înţeles şi ca „spirit" — o dimensiune esenţială pe care Kierkegaard o pune în legătură cu ideea constituirii „sinelui" şi care stă la baza faimoasei sale definiţii criptice a conceptului de „sine" ca „un raport care se raportează la el însuşi" (SD 13). Deşi s-a cheltuit mult timp şi efort pentru a descifra ce a vrut el să spună prin această ciudată alăturare de cuvinte mă voi mulţumi aici să redau ceea ce mi se pare a fi concluzia întortocheatei discuţii în care apare această definiţie. A fi o persoană înseamnă a exista

nu într-un mod al fiinţării, ci într-unul al devenirii, iar ceea ce devine fiecare persoană este propria sa responsabilitate, produsul voinţei sale, chiar dacă (aşa cum se întîmplă frecvent) individul nu vrea să-şi asume această responsabilitate, ci mai degrabă să uite de ea. Mai mult, se poate presupune că fiecare individ este conştient — efectiv sau doar potenţial — de tensiunea dintre modul în care îşi percepe condiţia şi prezenţa alternativelor care îi sînt, într-un fel, deschise. Aşa cum se exprimă mai departe, nu există vreo fiinţă umană care „să nu adăpostească în tainiţele sale o nelinişte, o luptă interioară, un dezacord, ... o angoasă privind cursul existenţei sale sau chiar propria sa persoană" (SD 22). Asemenea sugestii şi atitudini răscolitoare nu trebuie totuşi gîndite ca fiind limitate la o anumită fază a istoriei şi destinate să dispară atunci cînd, în sfîrşit, spiritul uman se va regăsi pe sine (în exprimarea reconfortantă a lui Hegel) „acasă" în lume. Dimpotrivă, Kierkegaard le consideră a fi revelatorii pentru caracterul nostru intrinsec de persoane şi prezente, într-o formă sau alta, în viaţa oricărui individ. De aceea ele sînt constante şi universale, inerente condiţiei umane. Dar dacă sînt aşa, care este, în concepţia lui, adevărata semnificaţie a tipului de disconfort sau de nelinişte la care se referă?

Conceptul de angoasă (*Angst*) al lui Kierkegaard este bine cunoscut, în special datorită certei sale influenţe asupra unor filozofi din secolul al XX-lea precum Sartre sau Heidegger, dar şi pentru că a fost considerat relevant pentru anumite stări ale minţii aparent „fără obiect", dar uşor recognoscibile la nivelul vieţii cotidiene. Analiza pe care i-o face Kier-

kegaard este însă mult mai complexă şi mai cuprinzătoare: ea acoperă o paletă largă de fenomene care cuprind atît atracţiile pentru misterios şi supranatural specifice copilăriei, cît şi presentimentele ulterioare legate de deşteptarea impulsului sexual. Varietatea de planuri în care conceptul este discutat ne poate ajuta să explicăm impresia pe care analiza sa a produs-o asupra unor gînditori de cele mai diferite orientări, dintre care mulţi nici măcar nu împărtăşeau punctul de vedere particular din care pornise analiza.

Unul din aceste planuri, implicit în pasajul citat mai înainte, priveşte conştiinţa libertăţii. Kierkegaard precizează încă de la începutul cărţii sale despre acest concept că angoasa, în sensul care îl interesează, nu trebuie confundată cu emoţii precum teama, care au un obiect definit şi care sînt direcţionate în mod curent către lucruri sau fenomene ale lumii exterioare. Dimpotrivă, ni se spune că ea este raportată la „ceva ce nu este nimic" şi că reprezintă „realitatea libertăţii ca posibilitate a posibilităţii" (CA 42–43). Într-o referire explicită la distincţia lui Kierkegaard, Sartre susţine că angoasa astfel înţeleasă este în esenţă „angoasă (*angoisse*) faţă de mine însumi": eu nu sînt, ca în cazul spaimei, preocupat de ceea ce o să se întîmple cu mine ca victimă pasivă a circumstanţelor; mai curînd, situaţia în discuţie derivă din conştiinţa condiţiei mele ca subiect activ care poate închipui şi răspunde la posibilităţi în care nu este nimic care să mă oprească să optez pentru un răspuns sau pentru un altul — în acest caz, sînt singurul arbitru şi ceea ce fac depinde numai de mine. Sartre invocă exemplul vertijului, caz în care o persoană nu

este atît înspăimîntată de posibilitatea de a cădea într-o prăpastie, cît afectată de gîndul că poate „să se arunce în ea“ dacă decide astfel; iar asta trimite cu gîndul — fără îndoială intenționat — la imaginea pe care Kierkegaard însuși o folosește atunci cînd compară angoasa cu starea produsă de privitul în străfundurile unui abis. Ea este caracterizată într-un loc ca „vîrtejul libertății“, ceva ce apare atunci cînd „libertatea privește în jos către posibilitățile sale, ținîndu-se strîns de concret pentru a nu se dezechilibra“ (CA 61). În alt loc, Kierkegaard se referă la ea ca la „o *antipatie plină de simpatie* și o *simpatie plină de antipatie*“. Subiectul uman este înfățișat într-o postură de echilibru ambivalent, atras, dar și respins de perturbatoarea „posibilitate de *a fi capabil*“ (CA 42 sq.).

Caracterul tensionat și imperativ al acestor descrieri anticipează tonul și mai dramatic al celor mai mulți existențialiști ce au scris pe tema asta, un ton care de multe ori a fost criticat pentru că reflectă tendința recurentă de a supradimensiona sau de a hiperdramatiza semnificația unor comportamente și cuvinte uzuale. Dar, dacă în alte contexte, această critică ar fi fost poate justificată, Kierkegaard i-ar fi negat relevanța pentru propria sa poziție. Descrierea sartriană a angoasei în fața libertății reușește să redea o parte din ceea ce avea el în minte; cu toate acestea, interesul său primordial viza semnificația religioasă a angoasei. Abordată în acest mod, ea conducea la considerații care erau de un alt ordin decît cele la care vor ajunge succesorii săi mai puțin interesați de dimensiunea religioasă, considerații care aveau, în

opinia lui Kierkegaard, o importanță crucială în evoluția, și finalmente, în destinul nostru ca ființe umane.

Conceptul său de angoasă apare pentru prima oară în contextul unei discuții despre păcatul originar. În povestea biblică a căderii, Adam apare ca fiind inițial ignorant în ceea ce privește diferența dintre bine și rău și toate consecințele ce decurg de aici. Chiar și așa, interdicția că nu trebuie să mănînce fructul din pomul cunoașterii „trezește în el posibilitatea libertății". Pentru Kierkegaard, povestea ilustrează în formă mitică modul în care apare în experiența fiecărui individ tranziția de la starea de „imediatețe" inconștientă la una de autodeterminare și conștientizare. Inocența este o stare în care „spiritul omului visează": deși nu are încă nici o cunoaștere a ceea ce ar putea, din punct de vedere spiritual, face sau deveni, el este totuși tulburat de un presentiment neclar al potențialităților sale de om liber de a se determina pe sine și viitorul său — „acesta este secretul profund al inocenței, acesta este, în același timp, sentimentul de angoasă" (CA 41). Dar ce sînt potențialitățile amintite și cum devine individul încunoștințat asupra caracterului lor? Așa cum prezintă Kierkegaard situația, se pare că el nu poate deveni astfel decît prin experiența păcatului. Astfel, angoasa primordială de care vorbește este precondiția sau „presupoziția" păcatului, fără ca prin aceasta să constituie cauza sa necesară. Păcatul nu este susceptibil de nici un fel de explicație deterministă sau științifică, fiecare devenind vinovat „numai prin el însuși". Ar fi incorect, pe de altă parte, să presupunem că posibilitatea păcatului este tot ceea ce o astfel de angoasă

prevestește. Căci ea prefigurează în mod obscur și recunoașterea faptului că resursele naturii limitate a unei persoane pot fi îndreptate pe căi complet diferite și că realizarea adevăratei sale identități ca individ este condiționată de raportul său nu cu preocupări temporale sau lumești care îl distrag de la atingerea adevăratului obiectiv, ci cu eternul, cu divinul. Înțeleasă într-un mod adecvat, existența umană ia forma unei „năzuințe fără sfîrșit“, ce-și caută împlinirea dincolo de sfera temporală și care nu poate fi satisfăcută decît prin încredințarea voluntară a propriei persoane unei puteri care transcende cunoașterea obiectivă și înțelegerea rațională; „dorind să fie el însuși, sinele rămîne în mod evident în puterea celui care l-a făcut posibil“ (SD 49, 131). Dar asta, observă Kierkegaard, nu este altceva decît „expresia credinței“. Iată în ce mod este posibil ca angoasa să provoace un „salt calitativ“ care ne poartă nu în păcat și nici în alienare de Dumnezeu, ci în antiteza sa: credința, nu virtutea, este „contrariul păcatului“ (SD 82). Cu alte cuvinte, ne întoarcem încă o dată la ceea ce Kierkegaard numește aici „criteriul fundamental al creștinismului“ — acceptarea unei incertitudini obiective care este inaccesibilă rațiunii, dar care singură, cu ajutorul divinului, permite accesul la mîntuire.

Cele de mai sus reprezintă schematizarea extremă a unei discuții sofisticate, care se caracterizează în special prin accentul pus pe diversitatea de modalități ce-i pot împiedica pe oameni să se realizeze în sensul cerut. Fără îndoială că un critic hegelian ar pune sub semnul întrebării validitatea conceptului de realizare

de sine implicat aici, ținînd seama de limitările pe care el le impune aparent eforturilor unei persoane de a-și satisface nevoile și interesele care îi sînt specifice în calitatea sa de membru al acestei lumi; în plus, conținutul său real — probabil inevitabil în contextul dat — rămîne incert și finalmente misterios. Cu toate acestea, Kierkegaard este adesea elogiat pentru intuițiile sale asupra diferitelor tipuri de dezechilibru și disconfort spiritual, și amîndouă așa-numitele scrieri psihologice sînt de fapt presărate cu exemple concrete care demonstrează frecvent acuitatea analizei sale. Lucrul este evident în special acolo unde el se ocupă de acele tertipuri prin care oamenii caută să își tranchilizeze conștiința sau să își distragă gîndul de la natura disperării care îi macină. În tratarea unor astfel de cazuri, care reamintesc tipul de diagnostic oferit în cărți anterioare precum *Sau / Sau*, el exploatează la maxim talentul său de a identifica iluziile sau eschivările care împiedică cunoașterea și înțelegerea de sine. El se străduie în același timp să distingă aceste cazuri de situațiile în care, mînată de mîndrie sau de dispreț, o persoană ajunge să respingă în mod conștient posibilitatea de schimbare și de salvare ce i se oferă — în acest caz, „nu mai există acea ignoranță care servea drept scuză liniștitoare" (SD 42). Ca și în alte contexte, caracterul convingător și forța observațiilor sale par să poarte amprenta conflictelor și a crizelor pe care le-a traversat în existența sa și pe care le-a redat în jurnalele sale. Totuși, rămîne dificil să evaluăm tot ceea ce spune ca urmare a experiențelor sale. Într-o anumită măsură, dificultățile provin din tendința, caracteristică

pentru mare parte a operei sale, de a manipula concepte–cheie cu o flexibilitate care dă un caracter neclar și instabil limitelor domeniului lor de aplicabilitate. În acest fel, noțiunea de disperare, care ocupă un loc central în *Boala aducătoare de moarte*, apare cîteodată în sensul ei relativ restrîns, ce continuă utilizarea ei comună; în general, însă, ea pare să acopere — deși cu variații semnificative — aproape orice stare care exclude prezența credinței. Oricum, semnificația acestei noțiuni este determinată de faptul că psihologia lui Kierkegaard a fost elaborată într-un cadru ai cărui parametri au fost fixați de punctul de vedere religios pe care l-a adoptat în scrierile sale. Mai degrabă se presupune decît se argumentează că natura umană este structurată în așa fel încît un individ nu se poate elibera pe sine de disperare și nu-și poate împlini aspirațiile sale fundamentale ca persoană decît îmbrățișînd mesajul creștin. Or, asta înseamnă că în încercarea de a interpreta asertiunile lui Kierkegaard nu este întotdeauna ușor de tras o linie de demarcație între ceea ce trece drept o autentică analiză empirică și ceea ce pare a fi mai mult o condiționare *a priori*.

7
Concluzie

În cea mai mare parte a acestei cărți, preocuparea mea principală a fost să evidențiez răspunsul pe care gîndirea lui Kierkegaard l-a oferit diferitelor tendințe intelectuale ale epocii sale, și în special acelora care năzuiau să reducă conținutul doctrinal al creștinismului la termeni care să-l facă transparent rațiunii umane. Numai că, evident, am greși dacă am lăsa impresia că un asemenea răspuns ar epuiza discursul său pe teme religioase. Așa cum am văzut mai înainte, el era cel puțin la fel de hotărît să se opună înclinației generale, încurajată de reprezentanții Bisericii daneze, de a sărăci mesajul creștin prin refuzul de a-i confrunta semnificațiile cu realitatea vieții și a motivațiilor practice. Nu era suficent să participi la ritualurile stabilite și nici să repeți plin de admirație cuvintele lui Cristos; era însă necesar să-ți asumi ceea ce el a spus, să-l urmezi. În scrierile și discursurile sale explicit creștine care au apărut, în cea mai mare parte, sub propriul său nume și care însoțeau lucrările ceva mai teoretice publicate sub pseudonim, Kierkegaard insistă pe severitatea chemării pe care creștinismul o adresează fiecărui individ. Mundanitatea și ipocrizia care caracterizau „creștinătatea“ trebuiau demascate fără cruțare, iar

lucrări precum *Puritatea inimii* sau *Școala creștinismului* erau intenționat concepute pentru a arăta ce însemna cu adevărat „să mori pentru lume“ și să lași la o parte toate „scopurile relative“ într-o dedicare absolută voinței lui Dumnezeu. Nici un compromis nu era admisibil, și orice efort de a dilua natura sacrificiilor lumești nu era altceva decît o tentativă de evaziune și un semn de ipocrizie. Este adevărat că propria sa interpretare a idealului creștin i-a condus pe anumiți critici să-l acuze de minimalizarea aspectelor compasionale și comunitare și de insistența prea exclusivă pe salvarea personală; deși asemenea obiecții sînt în parte dezmințite de cărți precum *Operele dragostei*, unde dragostea pentru semeni apare ca „singura consolare binecuvîntată“, fără de care nu există „viață adevărată“, rămîne indiscutabil că tonul dominant este aspru și adesea extrem de auster. În același timp, însă, nu este inutil să ne amintim că mare parte din ceea ce a scris în această privință a fost, așa cum remarca un comentator (Louis Mackey), „modelat de retorica trezirii“. El dorea „să-i șocheze pe oameni pentru a-i face conștienți de imperativele categorice ale creștinismului și pentru a le reaminti de propria lor dezertare de la respectarea lor“. Dacă notațiile amenințătoare și din ce în ce mai sumbre ar fi reușit, prin cîteva „memento“-uri în care se insista asupra omniprezenței vinei și a necesității suferinței, să deconcerteze pe o parte din cititorii săi, cu siguranță că acest lucru nu l-ar fi surprins, căci el nu subestima deloc capacitatea creștinismului — cel puțin așa cum îl înțelegea el — de a ofensa. În plus, în acest înțeles al creștinismului, individul era liber să-l accepte sau să-l respingă.

Căci Kierkegaard nu a abandonat niciodată în mod explicit convingerea lui că acceptarea modului creștin de existență, asemeni acceptării oricărui alt mod de existență, ținea în ultimă analiză de o decizie individuală, de o liberă asumare personală care nu necesita o justificare obiectivă. Așa cum se știe, poziția sa în această chestiune suferă cîteodată de o aparentă ambiguitate. În lucrările sale teoretice, nu este întotdeauna clar dacă el intenționează să expună ceea ce este implicit într-o anume abordare sau perspectivă și să sublinieze implicațiile pentru cei ce o adoptă, sau dacă dorește să exprime interpretări mai speciale care transcend punctele de vedere particulare și care pretind în mod legitim la un fel de validitate independentă: asemenea dileme au fost observate în cursul analizei opiniilor sale despre adevăr, dar sînt decelabile și în altă parte. Totuși, e limpede că ideea de alegere ultimă și radicală rămîne de o importanță centrală în descrierea condiției umane, influențînd domeniul teoriei etice, dar și al gîndirii religioase. În planul temporalului, ea a jucat un rol decisiv în dezvoltarea convingerii, comună multor scriitori existențialiști, că judecata morală nu va fi niciodată nimic mai mult decît un exercițiu al deciziei personale. În opinia lor, cel puțin, este o iluzie să ne imaginăm că ar exista undeva un tărîm al valorilor obiective ce ar subzista independent de noi, în timp ce apelul la coduri de comportament instituționalizate sau socialmente acceptate ar reprezenta pericolul de a cădea victimă unei „credințe înșelătoare, neautentice". Iar în măsura în care este vorba de religie, ideea de decizie personală a avut un impact direct și semnificativ:

cîțiva teologi luterani au văzut în ea un impuls și o forță proaspătă care putea dinamiza tradiția de care aparțineau. În acest mod, repudierea emfatică a rațiunii în favoarea unor angajamente neraționale și a unui abandon în seama grației divine reprezintă elementul fundamental al pozițiilor expuse în vremea noastră în lucrările voluminoase ale unor scriitori precum Emil Brunner și Karl Barth. Rațiunea, după Brunner, „nu ne este dată pentru a-l cunoaște pe Dumnezeu, ci pentru a cunoaște lumea"; și în timp ce nici el și nici Barth nu au dorit să restrîngă pretențiile transcendente ale creștinismului, ei au fost la unison în denunțarea „intelectualismului deplasat" care încercase să aplice creștinismului standarde adecvate cunoașterii naturale și cercetării raționale. Aici, dar și în alte poziții ale lor, ecourile din gîndirea lui Kierkegaard sînt clare.

Profunzimea și importanța influenței lui Kierkegaard în domeniul religios sînt un lucru cert; cu toate acestea, întinderea ei nu trebuie exagerată. Dacă au existat gînditori creștini care au văzut în ideile sale o barieră împotriva prezumțiilor și a incursiunilor raționalismului, există alții care au protestat pentru că, deși au acest merit, ele nu oferă temeiuri pentru a prefera creștinismul altor religii sau sisteme de credințe, lipsindu-l chiar de orice pretenție serioasă de credibilitate. În mod evident, fiecare atitudine depinde în mare parte de modul în care sînt interpretate ideile în chestiune. Una este să privești acceptarea credinței creștine ca un angajament față de o sferă suficientă sieși, față de o „formă de viață" care nu poate fi justificată prin criterii sau prin modalități

de evaluare exterioare. Alta este să-i consideri conținutul ca fiind, într-un sens sau altul, esențialmente paradoxal, explicit „absurd" sau contradictoriu. În măsura în care Kierkegaard a subscris la al doilea mod de a vedea lucrurile, și nu doar la primul, perspectiva sa a fost simțită, în mod firesc, ca prezentînd anumite inconsecvențe.

Asemenea considerații ridică probleme cu ramificări filozofice sau teologice care depășesc cadrul acestui studiu. Ele nu ar trebui lăsate totuși să întunece acele aspecte ale operei lui Kierkegaard care au exercitat o mare atracție asupra generațiilor ulterioare și care nu pot fi apreciate pe deplin decît prin lectura scrierilor sale: intensitatea cu totul aparte a viziunii sale asupra existenței umane, imaginația și originalitatea literară pe care le-a arătat în explorarea variatelor ei posibilități de manifestare, sentimentul puternic pe care ni-l transmite despre ceea ce putea să însemne efortul de a împlini și de a păstra credința religioasă pentru cineva pe deplin conștient de dificultatea acestui lucru. Probabil că în special aceste calități l-au atras pe Ludwig Wittgenstein, care a exprimat un profund respect pentru el și ale cărui remarce, fragmentare dar sugestive, despre caracterul distinctiv și autonom al credinței religioase ni-l readuc adesea în minte. Într-o anumită împrejurare, Wittgenstein a observat:

> Un gînditor religios onest este ca un funambul. Aproape că dă impresia că nu merge decît pe aer. Suportul lui este cît se poate de fragil. Și totuși este într-adevăr posibil să mergi pe el.

Nu știu dacă Wittgenstein se gîndea în mod special la Kierkegaard cînd a scris aceste cuvinte, deși pare foarte probabil. Oricum, ele i se potrivesc.

Note despre surse

Capitolul 2: citatul din Hegel de la p. 44 este luat din prima parte a lucrării sale *Enciclopedia științelor filozofice*, tradusă de W. Wallace sub titlul *The Logic of Hegel* (Oxford, 1968), 335.

Capitolul 4: „... de care ne simțim foarte siguri" (p. 83): pentru o critică tăioasă pe marginea acestor rînduri, a se vedea Brand Blanshard, *Reason and Belief* (Londra, 1974), 234–40.

Capitolul 5: citatele din Lessing de la p. 92 sînt luate din *Lessing's Theological Writings*, ed. și tr. Henry Chadwick (Stanford, 1956), 54–5, 83.

„... a credinței implicite în *Fragmente*" (p. 104): pentru discuții edificatoare asupra acestor conexiuni, vezi Richard Popkin, „Hume and Kierkegaard" în *Journal of Religion*, vol. 31 (1951), 274–81, și Terence Penelhum, *God and Scepticism* (Dordrecht, 1983), cap. 4–6. Pentru o descriere a raportului dintre Hume și Hamann, vezi și Isaiah Berlin, „Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", în *Against the Current: Essays in the History of Ideas* (Londra, 1979). Citatul din Hume de la p. 105 este luat din *Hume's Enquiries* (Oxford, 1936), 131.

„... denatura sensul creștinismului" (p. 114): în a sa *Esență a creștinismului* (1841), pe care Kierkegaard a citit-o, Feuerbach nu neagă că interpretarea lui Hegel intră efectiv în conflict cu cîteva dintre dogmele cardinale ale ortodoxiei creștine. Spre deosebire de Kierkegaard, totuși, și în acord cu doctrina oficială a maestrului său, el susținea că aceasta se datora faptului că Hegel a înlocuit un mod de gîndire „inconsecvent" și „nedezvoltat" cu unul care era mai în măsură să le sesizeze adevărata semnificație.

„... formelor tradiționale de validare" (p. 134): vezi Paul Edwards, „Kierkegaard and the 'Truth' of Christianity", în *Philosophy*, vol. 46 (1971), 97–100.

Capitolul 7: citatul din Wittgenstein de la p. 153 este luat din *Culture and Value*, tr. Peter Winch (Oxford, 1980), 73.

Lecturi suplimentare

Lucrări de Kierkegaard

Ediția daneză a operelor complete (*Samlede Vaerker*) ale lui Kierkegaard este editată de A. B. Drachmann, J. L. Heiberg și H. O. Lange (20 de volume, Copenhaga, Gyldendal, 1963–4). O ediție nouă și critică a scrierilor lui Kierkegaard este în curs de publicare la Princeton University Press, avîndu-l ca editor general pe H. V. Hong. Este proiectată să apară în douăzeci și cinci de volume, dintre care au apărut deja cîteva.

Titlurile următoare reprezintă o selecție de lucrări traduse, dar care nu au fost introduse în nota despre abrevieri:

The Concept of Irony, tr. L. M. Capel (Collins, Londra, 1966).
Purity of Heart is to Will One Thing, tr. D. V. Steere (Harper Torchback, New York, 1958).
Training in Christianity, tr. W. Lowrie (Oxford University Press, Londra, 1941).
Works of Love, tr. H. V. și E. H. Hong (Harper Torchback, New York, 1962).
Attack upon 'Christendom', tr. W. Lowrie (Princeton University Press, Princeton, 1944).
The Last Years: Journals 1853–55, tr. R. G. Smith (Harper and Row, New York, 1965).

Scrieri despre Kierkegaard

Cea mai cunoscută biografie este lucrarea completă și detaliată a lui W. Lowrie, *Kierkegaard* (Oxford University Press, Londra, 1938). Studiul biografic al lui Josiah Thompson, mult mai auster și mai critic — *Kierkegaard* (Gollancz, Londra, 1974) — este excelent și poate fi, de asemenea, recomandat.

Există un număr foarte mare de comentarii asupra diferitelor aspecte ale operei lui Kierkegaard; nu putem menționa aici decît cîteva. Pentru o bună descriere generală, echilibrată și bogată în informații, cititorul trebuie să consulte lucrarea lui James Collins, *The Mind of Kierkegaard* (Princeton University Press,

Princeton, 1953; ediție paperback în 1983). *Kierkegaard's Authorship* de G. B. și G. E. Arbaugh (Augustana College Library, Illinois, 1967) include expuneri și discuții utile asupra tuturor scrierilor publicate, în timp ce *Kierkegaard: A Kind of Poet* de Louis Mackey (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971) oferă o perspectivă inteligentă asupra subiectului dintr-un punct de vedere literar. O cuprinzătoare analiză filozofică asupra structurii gîndirii lui Kierkegaard se poate găsi în lucrarea lui Alastair Hannay, *Kierkegaard* (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1982). Legăturile istorice dintre Hegel și Kierkegaard sînt scrupulos explorate de Niels Thulstrup în *Kierkegaard's Relation in Hegel* (tr. G. L. Strengren, Princeton University Press, Princeton, 1980). Cărți cu un cuprins mai general, dar care conțin discuții interesante și substanțiale despre ideile lui Kierkegaard, sînt și următoarele: Terence Penelhum, *God and Scepticism* (Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1983); Gordon E. Michalson, *Lessing's 'Ugly Ditch': A Study of Theology and History* (University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1985); Brand Blanshard, *Reason and Belief* (Allen and Unwin, Londra, 1974); John Macquarrie, *Existentialism* (Pelican, Harmondsworth, 1973); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Duckworth, Londra, 1981).

Cuprins

MAEȘTRI SPIRITUALI

O serie de introduceri sintetice în biografia și opera acelor mari nume din istoria spiritului ale căror idei au marcat decisiv gîndirea contemporană

Adresîndu-se deopotrivă studentului și nespecialistului dornic de inițiere, cărțile colecției de față – scrise de universitari care-și cunosc perfect « maestrul » – au calitatea de a fi concise, obiective și mai ales clare.

Asemenea lui Nietzsche, Kierkegaard este unul dintre acei gînditori iconoclaști ai secolului XIX a căror operă, opunîndu-se programatic premiselor și convențiilor epocii, avea să se bucure de o recunoaștere tîrzie. Numele său devine celebru abia în anii 1930–1940, cînd este asociat mișcării filozofice existențialiste. Aceasta a preluat de la Kierkegaard principala contribuție adusă de el filozofiei: fecunda analiză a condiției umane, punînd accentul pe semnificația alegerii individuale.
Mica monografie a lui Patrick Gardiner este deosebit de utilă într-o cultură ca a noastră, în care Kierkegaard abia începe să fie tradus. Cartea se concentrează asupra poziției gînditorului danez față de creștinism, văzut nu ca doctrină care apelează la înțelegerea rațională, ci ca o cale de urmat prin identificarea fiecăruia cu Isus și o totală angajare lăuntrică.

În aceeași colecție au apărut:
ARISTOTEL • BUDDHA • HEIDEGGER • JUNG • HEGEL • SOCRATE • WITTGENSTEIN • SPINOZA

Urmează în aceeași colecție:
PLATON • KANT

ISBN 973-28-0709-1